

الحاشية الثانية

تأليف

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير
محمد حسنين مخلوف العدوى المالكي
وكيل مشيخة الأزهر الشريف سابقاً

على

الجلواهر المنتظمات في عقود المقولات

وهو شرح نظم المقولات العشر
كلاهما للعلامة الشيخ أحمد السجاعي
رحمهما الله ونفعنا بعلومهما آمين

وقد وضع الشرح والمثنى بأعلا الصحائف

الطبعة الثالثة

١٣٩١ هـ = ١٩٧١ م

حقوق الطبع محفوظة للناشر

شركة مكتبة ودراسة وطنية إلبا إلى الحايي ولولده بصره
محمد محمود الحايي وشركاه - خلفاء

يُوتَى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُوتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا
(قرآن كريم)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحانك اللهم ما أحكم صنعك ، وأبداع خلقك ، وأعظم منتك ، وأوفر نعمك ، تباركت أسماؤك ، وجل ثناؤك ، وعز جاهك ، أحمدك وأشكرك وأنوب إليك وأستغفرك ، وأصلى وأسلم على سيدنا محمد صفوة خلقك وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين :

أما بعد : فيقول الفقير إلى مولاه الرؤوف « محمد بن حسين بن محمد مخلوف » العدوي المالكي الأزهرى : قد شغف أكثر المؤلفين قديما بإدماج الاصطلاحات الحكيمة في مؤلفاتهم ، والذهاب إليها في تحرير مطالبهم وأغراضهم ، وللون عباراتهم بألوانها ، وإفراغ لمجالاتهم في قوالها ، وأكثرها دورانا فيها مباحث المقولات العشر التي تعتبر مدخلا للعلوم الحكيمة ، وطريقا لفهم المطالب الكلامية ، فقلما تجد كتابا لم ينح مؤلفه نحوها ولم ييم وجهه شطرها ، حتى أصبح تمام الوقوف على بعض أغراضه موقوفا على معرفتها وتصوير حقائقها وتحقيق مباحثها ، ومع هذا تجد كثيرا من الطلاب حينما تمر بهم غرباء منها واجبين لديها كما شاهدت ذلك أثناء قراءتي شرح العقائد النسفية في فن الكلام ، وشرح جمع الجوامع في الأصول فكنت لفهم العنوان المشتمل على شيء من تلك الاصطلاحات أقيم لهم رسومها وأحيي دارسها في درس غير خصيص بها ومع ذلك لا أبلغ بهم في التفهم مبلغ الملمين بأصولها ، وطالما حثنتهم على تعلم الضروري منها والوقوف على نبيذ من مباحثها حتى قرأت لهم بعد ظهر يوم الخميس والجمعة في رسالة كنت وضعتها في هذا الباب مع رسالة أخرى تسمى أولاهما : الإفاضة القدسية في بيان بعض الاصطلاحات الحكيمة ، وثانيتهما تسمى : التصورات الأولية في المقولات الحكيمة على صورة سؤال وجواب وقد طبعناهما معا ، ثم ألحوا على أن أقرأ لهم أيضا في دروس خاصة حاشيتي على شرح المقولات للعلامة الشيخ أحمد بن أحمد بن محمد السجاعي ، المتوفى سنة ١١٩٧ التي كانت بدء أمرها جلا مشثورة علقتها بحاشية نسخة خطية من الشرح المذكور حينما قرأته للطلاب بالأزهر حوالى سنة ١٣٠٦ فجمعها بعض الطلاب

(بسم الله الرحمن الرحيم)

وثلث للطبع قبل تنقيحها سنة ١٣١٣ فانتهزت هذه الفرصة للنظر فيها وتهذيب حواشيا وبدأت في قراءتها بعد ظهر يوم الخميس والجمعة من كل أسبوع ، وأخذت عقب كل درس أحرر خلاصة ماتم في تقريره منضما إلى مخلص من تلك الجمل مع تنبيه الطلاب إلى ما فيها ، وتمت قراءتها وتحرير مباحثها في الأسبوع الأخير من شهر رجب سنة ١٣٣٦ هجرية فجاءت بحمد الله تعالى حاشية شافية على هذه الرسالة تقرأ بها عين الناظرين وتشفي صدور قوم مؤمنين عليها المعول في البيان لاعلى معلق منثور وإن سارت به الركبان ، والله أسأل أن ينفع بها كما نفع بأصولها إنه سميع مجيب .

أقول : (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) من العلوم أن هذه المنظومة المؤلفة في المقولات المشروحة بهذا الشرح من قبيل التصورات لا من قبيل التصديقات إلا ما يتعلق بالحصر والتقسيم وبعض أحكام تتعلق بمقولة الإضافة وغيرها ، وهي مما تذكر في أحد أقسام الحكمة النظرية كما تذكر في مباحث الأعراض والجواهر من علم التوحيد الذي ترجع مباحثه إلى الأمور العامة والأعراض والجواهر والإلهيات والسمعيات ، بل وإلى مقدمات ومبادئ من مباحثه إذ هو العلم الباحث عن العقائد الدينية وما تتوقف عليه توقفا قريبا أو بعيدا وقد وقع خلاف في علم الحكمة هل هو شامل للتصورات أولا ؟ والحق الشمول ، إذ المقصود من الحكمة إنما هو استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات وأحوالها على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية تصورا وتصديقا ، وهذا معنى قولهم الحكمة علم بأحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية إذ المراد بمعرفة أحوال الموجودات تصورها والتصديق بها أو التصديق بها المستلزم لكل ما يتعلق بها من التصورات ، وزاد بعضهم قيد الأعيان في تعريف الحكمة حيث قال : علم بأحوال أعيان الموجودات ، والصواب حذفه ليشمل البحث عن أحوال الموجودات غير العينية كالمقولات الثانية المبحوث عنها في المنطق والأمور العامة المبحوث عنها في الفلسفة الإلهية فإنهما من فن "الحكمة" والخلاف الذي وقع في الاشتغال به ليس جارا في جميع أقسامه بل في الإلهيات وما يؤدي إلى هدم قاعدة إسلامية من الطبيعيات والرياضيات كبعض نظريات هندسية مبنية على أصل فلسفي وماعداه لأبأس بالاشتغال به بل قد يطلب ، ومنه هذه الرسالة فلذلك ساغ الابتداء فيها بالبسملة وفي رسالتنا السماء : بالإضافة القدسية في الاصطلاحات الحكيمة مانصه : لأبأس بالاشتغال بالعلوم الحكيمة لمن لطف ذهنه واستقام فهمه ومارس الكتاب والسنة وأخذ عقائده عن العلماء الراسخين الذين لهم ضلع في عوالم الشريعة الغراء وبصر نافذ إلى مراميها البعيدة ومقاصدها السامية ، فما وجده من تعاليمها موافقا للدين قبله وما وجده منافيا له نبذه كما أنه لأبأس بتدوين ونشر ما يحتاج إليه بين طلاب العلوم الدينية ليقفوا على آراء الفلاسفة الأقدمين فيها فهم بصدد معرفته من العقائد وما يرتبط بها ، وفي ذلك شجذ للفرجة وقوة للعارضة وتثبيت للحق الذي يشتد ثبته في ظلمة الباطل ، ولذلك ترى كتب التوحيد العالية مفعمة بهذه المبادئ الفاسقية اه على أنك قد علمت أنها تذكر في علم التوحيد في مباحث الجواهر والأعراض ويبعث عنها من الجهة التي يبحث في علم التوحيد عنها : أى من حيث توقفت الإلهيات والسمعيات عليها ، ومن هذه الجهة لا كلام في الاشتغال بها ، وبدأتها بالبسملة إذ هي جزء من علم التوحيد الذي هو أشرف العلوم .

ثم كلمات البسملة الخمسة ومثلها سائر الكلمات والجمل باعتبار اللفظ مندرجة تحت مقولة الكيفية المحسوس وباعتبار معناها وهو مفهومات الألفاظ من حيث قيامها بالذهن ، وأنها صور ذهنية قصدت باللفظ مندرجة تحت مقولة الكيفية النفساني ، ومن حيث ما تصدق عليه في الخارج كالذات العلية المدولة للاسم الشريف

ليست من المقولات في شيء لأنها خاصة بالممكن جوهرًا أو عرضًا ، وكذلك إذا نظر لها في ذاتها بقطع النظر عن وجودها الذهني والخارجي لأنها معدومة والمقولات خاصة بالموجود .

[تنبيهات الأول] : وقع خلاف في الضمير المستتر في الوصف والفعل فقيل إنه من مقولة الحرف والصوت أي الكيف المحسوس ، وهذا إنما يظهر على تنزيل ما يستعار من الألفاظ حين التقدير منزلة الضمير الأصلي وإلا فالضمير نفسه لم يوضع له لفظ أي لم يبين الواضع له لفظًا مخصوصًا فلا يكون موجودًا ، وما ينطبق به حين التقدير فليس من الضمائر في شيء ، وقيل ليس من مقولة معينة وهذا ناظر إلى ما يصدق عليه مانسميه ضميرًا ونحن لانسمي لفظًا معينًا ضميرًا ولا مطلق لفظ يتحقق في أي كلمة أو حرف ، بل المعنى الذي لو وضع له دال لكان ضميرًا فالضمير عند هذا القائل مراد به المعنى ، فإن كان من حيث ما يصدق عليه فقد يكون واجبًا وقد يكون ممكنًا عرضًا أو جوهرًا ، وإن كان من حيث قيامه بالنفس فهو من الكيف النفساني وقيل ليس من المقولات أصلاً وهذا ناظر لذات الضمير وأنه لم يوضع له لفظ مخصوص يدل على معناه نسبية ضميرًا فليس بموجود حتى يكون من المقولات . والحاصل أن من نظر إلى ذات الضمير المستتر حكم بأنه ليس من مقولة أصلاً ، ومعنى نظر إلى معناه على فرض وضعه حكم بأنه ليس من مقولة معينة ، ومن نظر إلى ما يستعار عند التقدير بتنزيله منزلة الضمير حكم بأنه من مقولة الحرف والصوت ، ولم ينطبق به من الكلمات والجمل المقدرة المحذوفة كالمتمتع فليس من المقولات وإن وضع له لفظ مخصوص واعتبر كأنه موجود في الأسلوب لأن المدار في اندراج الشيء تحت مقولة على تحققه ووجوده فعلاً ولم ينطبق به فليس بموجود وإن قدر وجوده ، ومانقله المحشى هنا عن العلامةين الرضى وعبد الحكيم فنظروا فيه لما يناسب أوضاع اللغة وقواعد العربية .

[التنبيه الثاني] المعنى المعقول في الذهن إن كان متعلقاً بالدرجة الأولى : أي غير عارض لغيره مطلقاً موجوداً أو معدوماً كطبائع المفهومات المتصورة من حيث هي أو متعلقاً بالدرجة الثانية ويعرض للشيء حال وجوده الخارجى سواء كان الخارج ظرفاً لنفسه أو لوجوده سمي معقولاً أولاً ، وإن لم يكن معقولاً بالدرجة الأولى ولا في الثانية بهذا القيد سمي معقولاً ثانياً كالسكينة والجزئية والذاتية والعرضية فإنها إنما تعقل في الدرجة الثانية وليس لها ما يحاذيها في الخارج من حيث العروض فالمعقول الأول ثلاثة أنواع :

الأول : طبائع المفهومات التي ليست عارضة لغيرها مطلقاً موجودة أو معدومة .

الثاني : المفهومات العارضة لغيرها ولها ما يحاذيها في الخارج من الموجودات العينية كالبياض والسواد :

الثالث : الأمور الانتزاعية التي لا يكون الوجود الذهني شرطاً في عروضها كالعالمية والقادرية ونحو ذلك من النسب الخارجية كالانصاف والثبوت والإنتفاء ، فإن هذه وإن لم تكن موجودة في الخارج إلا أنها مما تعرض للشيء حال وجوده الخارجى ، فإن كون الشيء خارجياً لا يستلزم أن يكون عيناً من الأعيان الخارجية إلا إذا اعتبر الخارج ظرفاً لوجوده ، أما إذا اعتبر ظرفاً لنفسه فقد يكون عيناً جوهرًا أو عرضاً وقد يكون غير عين . فإذا قلت : هذا الشيء خارجى ، فإن اعتبر الخارج ظرفاً لوجوده كان عيناً من الأعيان الخارجية وإن اعتبرته ظرفاً لنفسه كان أعم ، ولذلك صبح أن يقال انصاف زيد بالسواد خارجى أو في الخارج ولا يصح أن يقال انصافه موجود في الخارج ؛

فإن قلت : قد نص بعض المحققين على أن الوجود من المعقولات الثانية ، واختلفوا في أنه عين في الواجب الممكن أو غير فيهما أو عين في الواجب ذون الممكن ، وحينئذ يكون له على القول بالعينية ما يحاذيه في الخارج فلا يكون معقولا ثانيا .

قلت : إن الوجود مطلقا له اعتباران : تارة يؤخذ من حيث عروضه للماهية حال وجودها في الذهن بحيث يكون الوجود الذهني شرطا للعروض ، وفي هذه الحالة لا يكون له في الخارج ما يطابقه لا في الممكن ولا في الواجب إذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود ومعروض يقال له الماهية ، وتارة يؤخذ من حيث انتزاعه من الأفراد التي يصدق هو عليها في الخارج ، وبهذا الاعتبار يكون له ما يحاذيه خارجا من الأفراد وهذا كفهوم الماهية وهو ما به الشيء هو هو فإنه إذا أخذ عارضا للماهيات الجزئية المندرجة تحتها الحاصلة في الذهن كان من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها من حيث العروض شيء في الخارج وإلا كانت أفرادها التي ينطبق هو عليها عارضة في الخارج للأفراد التي ينطبق عليها معروضه وهو باطل ، وإذا أخذ باعتبار انتزاعه من الأفراد الخارجية كان له ما يحاذيه في الخارج فلا يكون معقولا ثانيا بل يكون بهذا الاعتبار من المعقولات الأولى : وفي عبد الحكيم على المواقف في مبحث الوجود : إن المعقولات الثانية ما يلحق الشيء بحسب وجوده الذهني : أي يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهني فلا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج بأن يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيه أولا وإلا لم يكن لحوقها مشروطا بالوجود الذهني ، فالوجود المطلق بل الخاص أيضا لما كان لحوقه للماهية في الذهن فقط لم يكن من حيث العروض في الخارج أمر يطابقه لا في الممكن ولا في الواجب إذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود ، وهذا لا ينافي كون ذاته تعالى فردا له باعتبار صدقه عليه وانتزاعه منه ، وهذا كفهوم الماهية فإنه من المعقولات الثانية التي لا تلحق الشيء إلا في الذهن ولا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج وإن كان يصدق على الأشياء في الخارج : وبما ذكرنا اندفع الاعتراض الذي أورده بعض المتأخرين من أن المعقول الثاني قد اعتبر فيه أن يحاذي به أمر في الخارج والوجود والمطلق ، لأن وجود الواجب لكونه عين حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج .

[التنبيه الثالث] : المعقول الثاني من حيث ذاته وأنه ليس له ما يحاذيه خارجا ليس من المقولات أصلا لأنه بهذا الاعتبار معدوم لا وجود له في الخارج ، أما من حيث تعقله وقيامه بالذهن فهو موجود خارجي ومن مقولة الكيف والعلم بل كل مفهوم يتعقل في الذهن سواء كان من المعقولات الأولى أو الثانية إذا أخذ من حيث قيامه بالنفس وتحققه فيها كان علما وكيفا موجودا خارجيا وإذا أخذ من هذه الحثية كان موجودا ذهنيا ، فإن معنى كون الشيء موجودا خارجيا أنه موجود بذاته متحققا في جزئي من جزئياته إذا كان كائنا ، ومعنى كونه موجودا ذهنيا أنه موجود بوجود ظله وصورته لا أنه موجود بذاته بل الموجود بذاته ظله وصورته القائمة بالنفس قيام العرض بالجواهر ، فالوجود الذهني للشيء وجود ظله وصورته والوجود الحقيقي له وجود ذاته وحقيقته ، وهذا النحو من الوجود يشبه الوجود اللفظي للشيء والوجود الكتابي فإنه وجود تبعي بوجود داله أو دال داله والموجود حقيقة إنما هو اللفظ والكتابة . ومن هنا قيل إن للشيء وجودات أربع : وجود في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في العبارة ، ووجود في الكتابة ، وهي متفاوتة على هذا الترتيب وأولها هو الوجود الأصلي الذي تترتب عليه الآثار ، والوجودات الأخرى تبعية حكمية لا يترتب عليها الآثار الخارجية ومن ذلك العلوم الاصطلاحية : أي النسب والمعاني التركيبية فإن حصولها عند النفس تارة يكون بأعيانها وذواتها وهو المسمى بالوجود الأصلي

الذى ترتب عليه الآثار وبه يحصل الكمال والاستثثار ، وتارة يكون بصورها وأمثالها وهو المسمى بالوجود الظلي وكما للكرم والبخل فإن حصوله في النفس تارة يكون بعينه وذاته فيكون به الشخص كريبا باذلا أو بخيلا ممسكا ، وتارة يحصل بصورته ومثاله كمن عرف حقيقة الكرم والبخل بدون أن يصف بأحدهما فلا يكون كريبا أو بخيلا بل عالما بحقيقة الكرم والبخل متصفا بصورتها القائمة بنفسه قيام العرض بمحله :

والحاصل أن كل ما تحقق في النفس بذاته من المعاني الوجودية فهو كيف من الكيفيات النفسانية وموجود بالوجود الأصلي ، وكل ما حصل في النفس بصورته من المعاني الموجودة فيها فهو موجود بالوجود الظلي ، وصورته ومثاله علم وكيف من الكيفيات النفسانية الموجودة بالوجود الأصلي كالقدرة والإرادة والحلم والزهدي ، فليس معنى كون الشيء موجودا بالوجود الذهني أنه قائم بالنفس وموجود فيها بذاته الوصف بمحله ، بل معناه أنه متمثل عند النفس وموجود فيها بوجود صورته فالوجود في النفس أصالة هو ظله وصورته وأما هو فوجود فيها بطريق التسع ، وهذا النحو من الوجود هو المسمى بالوجود الظلي وهذا بناء على القول بأن العلم بالنفس وبالأمر القائمة بها كالعالم بالأمر الخارجة عنها علم حصولي ، وأما على القول بأن العلم بالأمر الخارجة عن النفس علم حصولي انطباعي : أي يحتاج فيه إلى حصول صورة منتزعة من المعلوم منطبعة في العالم ، والعلم بالنفس والأمر القائمة بها علم حضوري يكفي فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى أنه لا يحتاج إلى حصول صورة منتزعة منها لا بمعنى أن مجرد قيامها بالنفس كاف في العلم حتى يرد أنه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والأمر الذاتية والعارضة لها معلومة لنا ، والوجدان يكذبه فجميع الصفات القائمة بالنفس قياما ذاتيا لا تحتاج في علمها إلى تلك الصورة :

واعلم أن الوجود الظلي الذي أنكره المتكلمون وأثبتته الحكماء معناه حصول الأشياء أنفسها في الذهن فالحكماء وبعض المتكلمين يثبتونه وجمهور المتكلمين ينفيه مطلقا ويقولون إن العلم بإضافة بغير العالم والمعلوم ، وبعضهم يقول بالوجود الذهني وينفي حصول الماهيات أنفسها فيه ويقول إن الحاصل في الذهن أشباحها وأمثالها ، وسيأتي إطلاق الوجود على غير هذين ، ومنه الوجود الخارجى الانتزاعى كالنسب والإضافات الخارجة التي يكون الخارج ظرفا لنفسها كما تقدم (قوله حمدا الخ) اعلم أن المصدر الآتى بدلا من فعله إن كان طلبا : أى أمرا أو نهيا أو دعاء أو توبيخا وجب حذف عامله قياسا مطردا بشرط أن يكون له فعل من لفظه وأن يكون مفردا منكرا ، وإن كان خبريا وهو خمسة أنواع فكذلك ، لكن أربعة منها قياسية وهى المشار إليها بقول ابن مالك : وما لتفصيل الخ ، وواحد سماعى وهو مادل على عامله دليل وكثير استعماله في كلامهم كقولهم عند تذكر النعمة حمدا وشكرا لا كفرا ، وعند تذكر الشدة صبرا لا جزعا ، وعند ظهور معجب عجباً ، وعند الامتثال سمعا وطاعة ، وهذا النوع عند ابن عصفور خبر لفظا ومعنى وعند غيره خبر لفظا لا معنى وعده من قسم الخبر نظرا للفظ عامله ، وعلى كل فالعامل محذوف وجوبا لكثرة دورانها في كلامهم كذلك فلا تغير عما وردت كالأمثال ولا يتجاوز مورد السماع وإنما يجب الحذف في حمدا وشكرا عند اجتماعهما كذا قال الدمامي نقلا عن الشلوبين . والظاهر أن صبرا لا جزعا وسمعا وطاعة كذلك فوجب الحذف خاص باجتماعها أو عند قصد الإنشاء ، وللرضي تفصيل آخر انظره في الحاشية (قوله عن سمات الخ) أى عن الصفات الدالة على كون الشيء مخلوقا : أى أثر الفاعل سواء كان محدثا بالزمان أو بالذات وإن لم يقل به المتكلمون كالجسمية والتركيب والجوهرية والعرضية

وتقدس من الكم والكيف وسائر المنقصات ، وصلاة وسلاما على سيدنا محمد الجامع للحكم وعلى آله وأصحابه

وغير ذلك مما هو من لوازم الحدوث ، وعلامات المخلوقات قد تكون سابقة على الوجود كالإمكان وقد تكون لاحقة له مخلوقة بالذات أو أمورا انتزاعية تتبع الشيء في الخارج وتكون مستلزمة لحدوثه ، وما لم يكن كذلك من المتجددات الاعتبارية كتعلقات القدرة والمعية للأشياء والقوية للعرش ونحو ذلك من الاعتبارات والنسب التي تتجدد بين الواجب وصفاته وبين الحوادث بتجدد طرفها الأخير ، ولا يستلزم الانصاف لمحدوث موصوفها فليست داخلية في سمات المخلوقات ، وإذا فتره الله تعالى عما ذكر لزم كونه واجب الوجود تأمل (قوله وتقدس عن الكم الخ) سواء قلنا بوجوده كما هو مذهب الحكيم على ما فيه لأنه عرض ممكن يستحيل قيامه بذات الله وصفاته متصلا أو منفصلا ، بمعنى أنه لا يجوز أن تكون ذات الله تعالى ذات أجزاء متصلة ولا أن تكون متعددة ، وكذلك صفة القدرة أو العلم لا يجوز أن تكون متعددة في ذاته أو مع غيره بحيث يكون له صفتان من جنس واحد أو لغيره صفة تشبه صفته ، إذ الكم المتصل في الصفات لا يعقل عروضة لها إلا على هذا النحو وهو اتصال موضوعه بالذات العلية أو انفصاله عنها أو قلنا إنه من الأمور الاعتبارية كما هو مذهب المتكلمين لقيام برهان التوحيد على نفي التركيب والتعدد في الذات والصفات على النحو المذكور ، وأما الكيف فقد اتفق الفريقان على وجوده وإن اختلفوا في بعض أقسامه كالكميات الاستعدادية والمختصة بالكميات كما سيأتي ، وعلى كل فهو من الأعراض اللازمة للممكنات لا يصح قيامه بذات الواجب سبحانه وتعالى (قوله للحكم) جمع حكمة وأحسن ما قيل في معناها إنها العلم النافع ، وفي اللغة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم ، وفي الحديث « إن من الشعر لحكمة » وفي رواية « لحكما » بضم الحاء وسكون الكاف ، والحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل كما قال تعالى - وآتيناها الحكم صيبا - وفي الحديث في صفة القرآن « وهو الذكر الحكيم » أي الحاكم لكم وعليكم ، والحكمة العدل ، وأحكمه منعه من الفساد ، ومنه حكمة اللجام . وفي الحديث « مامن أدى إلا وفي رأسه حكمة إذا هم بسينة فإن شاء الله تعالى أن يقده بها قدعه » والحكمة حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس ، وحكمة تمنعه عن مخالفة راحته ، والعقل والعلم النافع على رأس كل عبد كالحكمة تمنعه من ارتكاب ما لا يليق كما تمنع الحكمة الدابة من الجروح وعدم الطاعة ، وتطلق الحكمة عند الحكماء على العلم الباحث عن أحوال الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية ، وتنقسم إلى عملية وهي الباحثة عن أحوال ما يكون بقدرتنا واختيارنا فإن كانت أحوالا لعمل الإنسان في خاصة نفسه فهو علم تهذيب الأخلاق ، وإن كانت أحوالا لعمل الإنسان مع أهل بيته وخادمه ومملوكه فعمل تدبير المنزل ، وإن كانت أحوالا لعمل الإنسان مع أهل مدينته وعامة الناس فعمل سياسة المدينة ، وإلى نظرية وهي الباحثة عن أحوال ما ليس كذلك فإن كانت باحثة عن أحوال ما يفترق إلى المادة في الوجود الخارجي والتعقل فعمل الطبيعية . وإن كانت باحثة عملا يفترق إلى المادة في الوجود الخارجي والتعقل فاعلم الإلهي والفلاسفة الأولى ، وإن كانت باحثة عما يفترق إلى المادة في الوجود الخارجي دون التعقل فاعلم الرياضيات كالحساب والمهنة والمهندسة ، ومن ذبوله علم آداب البحث ، وفي المنطق كلام انظر شروح الهداية (قوله وعلى آله) نقل المحشى في وسطه عن الجلال الدواني أن آل الشخص من يتول إليه إما بحسب النسب أو بحسب النسبة ، أما الأول : فهم الذين حرم عليهم الصدقة في الشريعة المحمدية وهم بنو هاشم وبنو المطلب عند بعض الأئمة وبنو هاشم فقط عند البعض ، وأما الثاني : فهم العلماء إن كانت النسبة بحسب الكمال الصوري أعنى العلم التشريعي ، والأولياء والحكماء المتأهلون إن كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعنى علم الحقيقة ، وكما حرم على الأول الصدقة

جواهر الفضل من بهم عقد المعارف انتظم :
(وبعد) فيقول الفقير إلى مولاه أحمد السجاعي ، لا يزال في سبيل الخيرات ساعى : هذا شرح لطيف
وأنموذج شريف لنظمي المقولات ، يتم مفاده ويبين مراده مستندا ذلك من المواقف وشروحه وغيرها من الكتب
المعتبرات ، سالكا سبيل الإيجاز مع توضيح المراد ، وبالله أستعين وأستعبد من شياطين الإنس والجن في الدنيا
ويوم التناد : وسميته .

[الجواهر المنتظمت في عقود المقولات]

وقد قلت بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأحبابه المفضلة : (إن المقولات)
جمع مقولة ،

الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية أعنى تقليد الغير في العلوم والمعارف ، قاله صلى الله عليه وسلم من يثول
إليه إما بحسب نسبته صلى الله عليه وسلم بحجائه الجسمانية كأولاده النسبية ، ومن يحدو حذوهم من أقاربه الصورية
أوبحسب نسبته بحجائه العقلية كأولاده الروحانية من العلماء الراسخين والأولياء الكاملين والحكماء المتأخين المقتسين
من مشكاة أنواره سواء سبقوه زمانا أو لحقوه ، ولا شك أن النسبة الثانية أؤكد من الأولى والثانية من الثانية أؤكد
من الأولى منها ، وإذا اجتمع النسبتان بل النسب الثلاث كان نورا على نور كالأئمة المشهورين من العرة الطاهرة
رضوان الله عليهم أجمعين (قوله جواهر الفضل) إن أريد به بيان منزلتهم في أنفسهم فالمراد فيما يقوم بهم
من الفضل والكمال كالجواهر النفيسة التي يقوم بها صفات الحسن أو أنهم نفس الجواهر للفضل أى موضوعه
المقوم له تقويم الجوهر للعرض ، وإن أريد به بيان منزلتهم في الناس والتحلى بهم فالمراد أنهم في التزين بفضلهم
كالجواهر وأنواع الزينة للإنسان فكما أن الجواهر النفيسة يتحلّى بها وبدونها يكون الإنسان عاطلا كذلك الأصحاب
رضى الله عنهم لفضلهم وهدايتهم وكمال اتباعهم يتحلّى بهم كما يتحلّى الإنسان بتلك الجواهر (قوله وأنموذج
شريف الخ) وصف ثان لشرح نظمه أشار به إلى صغر حجمه بعد وصفه بطافة أسلوبة وسهولة أخذ معناه
من لفظه فهو شرح صغير لنظمه كالأتمودج بالنسبة للشروح الوافية التي يتحملها نظمه ، وليس مراده أنه أنموذج
بالنسبة لفن الحكمة أو بالنسبة للشروح الوافية في دلالة عليها بل هو فيما يدل على نظمه كالأتمودج الذي يفهم به
الشيء ، ولا ينافى هذا قوله يتم مفاده ويبين مراده لأنه تتميم وبيان نسي يلحق بكونه أنموذجا ، ومعلوم أن
دلالة الشرح على مافى للنظم ونسبته إليه ليست كدلالة الأنموذج الحسى الذي يدل على صفة الشيء من كل وجه
بل المراد أنه بهذا الشرح يوقف على مراد النظم ويتوصل به إلى فهمه نوعا من التوصل كما أنه بأنموذج يعرف صفة
الشيء في الجملة وإن كانت جهة الوقوف والمعرفة مختلفة :

وكتب المحشى على قوله وأنموذج مانهض : هو بالهمز مايدل على صفة الشيء أو هو مثال الشيء الذي يعمل
عليه وكأنه شبه هذه الرسالة لكون مافيه بعضا من علم الحكمة يتوصل به لمعرفة غيره بالأنموذج إلى آخر ماكتبه
وانظره فإن الرسالة : أى النظم المذكور لم يوصف بكونه أنموذجا بل الذي وصف بذلك هو الشرح وقد وضع
أنموذجا لنظمه فتدبر (قوله وبالله أستعين) أى في جميع أمورى التي منها تأليف هذا الشرح على الوجه المذكور
ليلتزم مع قوله في الدنيا ويوم التناد ، فإن نصيب الشرح من الاستعانة إنما هو في الدليا وغيره منه ماهو في الدنيا
ومنه ماهو يوم التناد : وأما الاستعاذة من شياطين الإنس والجن فلإنما هي في الدنيا فقط ، وإذا أريد في الأعمال
الدنيوية والأخروية فلاستعانة والإستعاذة فيهما ظاهرة (قوله جمع مقولة) ذكره مع أنه لم يبين معناه مفردا بل

والمراد بها في اصطلاح الحكماء الأجناس العالية للموجودات (لديهم) أى عند الحكماء (تخصر في العشر وهى

في ضمن جمعه لثلاث يتوهم أن الاصطلاح وقع منهم على التسمية بالجمع : أى أنهم سموا الأجناس العالية بلفظ مقولات مع أن التسمية إنما وقعت بالمفرد والجمع تابع له ، وأصل المقولة وصف من القول بمعنى الحمل : أى الماهية أو الحقيقة المحمولة على غيرها سواء كانت جنسية أو نوعية كلية أو جزئية لأنه لا نزاع في حمل الجزئى حلا ظاهريا وإنما الغزاع في حمله حقيقة ، فأجاز الدوائى حمله على جزئى مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فإنهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات ، فإن ذاتهما زيد بعينه مثلا ، وكذا يجوز حمله على كل آخر في قضية جزئية كما في قولك بعض الإنسان زيد اه :

وذهب السيد إلى أن الجزئى من حيث هو جزئى حقيقى لا يحمل إنجابها حلا حقيقيا لاعلى نفسه لعدم التغاير ولاعلى غيره لأنه الهوية المتأصلة فلا يصدق على غيره ، وقولك هذا زيد معناه هذا مسمى يزيد أو مدلول لهذا اللفظ أو ذات مشخصة إلى غير ذلك من المفهومات السكلية ، وأيده العلامة عبد الحكيم بأن مناط الحمل الاتحاد في الوجود وليس معناه أن وجودا واحدا قائم بهما الامتناع قيام العرض الواحد بمحليين بل معناه أن الوجود لأحدهما أصالة وللآخر بالتبع بأن يكون منتزعا منه ، ولا شك أن الجزئى هو الموجود أصالة والأمور السكلية سواء كانت ذاتية أو عرضية منتزعة منه على ما هو تحقيق المتأخرين ، فالحكم باتحاد الأمور السكلية مع الجزئى صحيح دون العكس فإن وقع محمولا كما في بعض الإنسان زيد فهو محمول على العكس أو على التأويل . فاندفع ما قيل إنه يجوز أن يقال زيد إنسان فليجز الإنسان زيد لأن الاتحاد من الجانبين فظهر أنه لا يمكن حمله على الكلى وأما على الجزئى فأنه إما نفسه بحيث لا تغاير بينهما أصلا بوجه من الوجوه فلا يتصور الحمل بينهما وإنما جزئى آخر مغاير له ولو بالملاحظة والاتصاف ، فالحمل وإن كان يتحقق ظاهرا السكنة في الحقيقة حكم بتصادق الاعتبارين على ذات واحدة ، فإذا لوحظ شخص مرتين وقيل زيد زيد مثلا فالمراد أن زيدا المدرك أولا هو زيد المدرك ثانيا المقصود منه تصادق الاعتبارين عليه ، وكذا في قولك هذا الضاحك وهذا الكاتب المقصود اجتماع الوصفين فيه ، ففي الحقيقة الجزئى مقول عليه للاعتبارين لا مقول ، نعم على القول بوجود الكلى الطبيعى في الخارج كما هو رأى الأقدمين ، والوجود الواحد إما قام بالأمور المتعددة من حيث الوحدة لا من حيث التعدد بصبح حمله على الكلى لاستوائهما في الوجود والاتحاد من جانبين ، ولعل هذا مبنى مانقل عن الفارابى والشيخ من صحة حمل الجزئى قال : هذا ما عندى في هذا البحث الغامض والله الملهم للصواب اه (قوله والمراد بها) عبر بالمراد نظرا للأصل في المشتق المذكور وإلا فالمقولة إذا أطلقت تنصرف بحسب اصطلاحهم إلى الجنس العالى ، فلفظ مقولة صار علما بالغلبة والجمع تابع لمفردة والضمير المجرور عائد للجمع ليصبح الخبر بعده وإلا فالمتبادر في مثل هذا التركيب تفسير الممرد ليتوصل به إلى الجمع ، وإذا أريد تفسير الجمع من أول وهلة أتى به بدون ذكر المفرد فتأمل (قوله الأجناس العالية الخ) فالمقولة اسم للجنس العالى للموجود الممكن فلا تطلق اصطلاحا على النوع ولا على الجزئى ولا على الجنس السافل والمتوسط ولا على الجنس المفرد وهو مالميس فوقه جنس وتحت أنواع كالعقل الخرد ، ولا يندرج تحتها الجنس القرضى ولا واجب الوجود إذ هى اسم لخصوص الجنس العالى للموجود الممكن فالجنس القرضى المعدوم أو الموجود الواجب لا يندرج تحت مقولة من المقولات ، فلا يقال الواجب أو ذات الله تعالى أو قدرته أو علمه من مقولة الجوهر أو الكيف كما لا يقال البياض المعدوم مثلا من مقولة الكيف لأن مقولة الكيف اسم للجنس العالى الموجود ، وسيأتى له مزيد بيان في مبحث عروض الإضافة لسائر المقولات (قوله تخصر في العشر) في الحشى جعلها بعضهم مقولتين : الجوهر والعرض ، وبعضهم أربعة : الجوهر والسك والكيف والنسبة ، ويندرج تحتها بقية الأعراض النسبية التى أولها الإضافة وآخرها الانفعال ، والحصر في العشرة هو المشهور اه :

عرض (بفتح تين وأنواعه تسعة (وجوهر) ومعدتهم في حصر الأعراض في تسعة الاستقراء الناقص لما يأتي :
 ووجه ضبطه أن العرض إما أن يقبل القسمة لذاته أم لا ، الأول الكم والثاني إما أن يكون مفهومه معقولا
 بالنسبة إلى الغير أولا . الثاني الكيف والأول النسبة وأقسامها السبعة الباقية وهي الأبن والمثى إلى آخرها ،

ونقل عن ابن كيسان الأصم من المعتزلة أنه ينكر وجود الأعراض ، ويذهب إلى أن العالم كله جوهر ، وأن
 مثل السواد والبياض من قبيل الجوهر . وفي مقولات السيد البلیدی ذهب أقوام إلى الجنس العالي هو مقولة
 الموجود عندهم اه . والمعروف عنهم خلافه فراجع (قوله وأنواعه تسعة) فيه أمران : الأول التعبير عنها بالأشياء
 يتنافى جنسيتها لتبادر الأنواع الحقيقية ، وعلى فرض إرادة الأنواع الإضافية فإنما افتتحتها للعرض تنافى كونها عالية ،
 وأجيب بأن نسبة العرض إليها نسبة العرض العام لماتحته ، وهذا لا يتنافى أنها في نفسها أجناس عالية ، وجعلها
 أنواعا للعرض العام مبنى على التماسح إذ هي أقسام أو أفراد له لا أنواع لاعتبار الإضافة إلى الجنس في النوع
 الاصطلاحي إضافيا كان أو حقيقيا ، بناء على أن النسبة بين النوع الإضافي والحقيقي العموم والخصوص المطلق
 كما هو مذهب المتقدمين :

وقال في شرح المقاصد : المعنى من الجوهر ذات الشيء . وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فإن معناه
 ما يعرض للموضوع ، وعروض الشيء للشيء إنما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لماتحته من الأفراد
 وإن جاز أن يكون ذاتيا لمسائها من الحصص كالماشى لخصصه العارضة للحيوان اه . وذلك لما هو مشهور من أن
 نسبة العرض العام كالماشى لخصصه العارضة لأنواع الحيوان نسبة النوع الحقيقي لأفراده ونسبته للجزئيات كأنواع
 الحيوان نسبة الجنس لأنواعه ، والفرق إنما هو بدخول الجنس فيها وخروج العرض العام عنها ، فقولية العرض
 العام على الأنواع كقولية الجنس على المختلفين بالحقيقة ، ومقوليته على الحصص المندرجة تحته كقولية الإنسان
 على المتفريقين بالحقيقة فهو نوع حقيقي بالنسبة إلى حصصه ، ولذلك اعتبروا قيد الحثية في تعريف الكليات الجنس
 فقالوا في الجنس مثلا إنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة : أى من حيث الاختلاف إذ يصدق على الجنس
 حين كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة أنه مقول على متفقين أعنى الحصص فلا بد من قيد الحثية ليخرج
 عنه بهذا الاعتبار ، فالحيوان مثلا جنس بالقياس إلى نوعي الإنسان والفرس ونوع بالقياس إلى حصصه المضاف
 هو إليها وكذا الكلام في الناطق والضاحك والماشى ، ولذلك قال في شرح المطالع : إن اختلاف الكلى وانقسامه
 إلى الخمسة إنما هو بالنسبة إلى الجزئيات الحقيقية دون الاعتبارية اه والكلام هنا في العرض العام باعتبار الجزئيات
 لا باعتبار الحصص ، وبهذا الاعتبار لا تكون الأجناس العالية أنواعا له بل هي أفراد يقال عليها قولاً عرضياً ،
 وبهذا تعلم ما في قول المحشى وجعلها أنواعا له باعتبار الحصص الخ ، فإنه إن أراد بها الأفراد اللغوية فلا داعي
 إلى اعتبار الحصص وإن أراد بها أنواعا اصطلاحية فقد علمت ما فيه (قوله ومعدتهم في حصر الأعراض للخ)
 هذا الحصر هو طريق حصر المقولات : أى الأجناس العالية في العشر بواسطة انحصارها في الجوهر والعرض فإذا
 تم تم وإلا فلا ، أما حصرها في العرض والجوهر فلأن الموجود الممكن الذي هو أجناس عالية له لا يخرج عن
 كونه جوهر أو عرضاً لأنه إما أن يوجد في موضوع أولاً فالأول العرض والثاني الجوهر ، وبعبارة أخرى إما أن
 يقوم بنفسه أولاً فالأول الجوهر والثاني العرض وأنواعه تسعة فتدبر (قوله الناقص) هذا القيد زاده شارح المواقف
 على مقتنه أخذنا من قوله قبله ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتدال عليه ومن النظر في وجه الضبط المذكور ،
 ومن قوله ولم يثبت الحصر يقينا لجواز الخ بل ثبت ظنا كما يفيد الاستقراء المشار إليه فهو في قوة أن يقال وهذا
 الاستقراء ناقص لا يعول عليه ، فقول شارح هنا لما يأتي حلة لكونه ناقصاً لأن الاستقراء الناقص وهو ما يتبع فيه

ولا يرد على الحصر الوحدة والنقطة لأنهما غير عرضيين إذ لا وجود لهما خارجاً، وإن سلمنا وجودهما فلا محصر للأعراض في التسع على معنى أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها ، بل حصرتنا فيها المقولات على معنى أن كل ما هو جنس عال للأعراض فهو إحدى هذه التسع :

أحكام الجزئيات ليتوصل بها إلى الحكم الكلي لا يفيد يقيناً ولا يزال قائماً معه احتمال أن لا يكون البعض الآخر كذلك ، وليس الجواز ناقضاً له وإنما ينقض بالوقوع والتحقق بخلاف الاستقراء التام فإنه ينقض بالجواز والوقوع لأنه عقلي وذلك وقوعي ، فكأنه قال إنما كان ناقصاً لقيام الجواز الآتي أو لمآبياً من نفي ثبوت الحصر يقيناً المبني على الجواز المذكور : وعبارة المواقف وشرحه : واعلم أن دعوى انحصار المقولات العرضية في الأمور التسعة تشتمل على مقامين : أحدهما أن هذه التسعة أجناس عالية ، والثاني أنه ليس للأعراض جنس عال سوى ما ذكر ، وليس شيء من هذين المقامين يقيناً وذلك لأنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنساً إلى آخر ما ذكره المصنف ، ثم قال : فظهر أنه لم يثبت المقام الأول ولا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة أخرى أى جنس عال للأعراض مغاير للتسعة المذكورة اه :

والحاصل أن غرض المصنف من هذه الزيادة الإشارة إلى الجهة التي أخذ منها شارح المواقف زيادة القيد المذكور : فاندفع اعتراض الخشي في وسطاه حيث قال مانصه : والمتبادر من قوله لمآبياً أنه مفيد لجعل الحصر مستنده الاستقراء الناقص فيصير المعنى وعمدتهم في حصر الأعراض في تسعة الاستقراء الناقص لمآبياً مع أنه لم يثبت الحصر فهذا تناقض ، وكأنه قال ثبت الحصر بالاستقراء الناقص ولم يثبت الحصر فهذه الزيادة اختل بها الكلام وأخل النظام اه : وظاهر أن المقام الأول لازم لدعوى الحصر اقتضاه أخذ الأجناس العالية موضوعاً له فإذا حكم عليه بالانحصار في تسعة لزمه أن التسعة أجناس عالية وحينئذ يصير مدعى آخر بعد أخذه مسلماً في دعوى الحصر ، والمقام الثاني هو المدعى أصالة وإنما وجه المنع إليه دون طريقه وهو الاستقراء المشار إليه بقوله ووجه ضبطه إشارة إلى أن هذا المدعى كأنه لم يقم عليه دليل لهذا ما قدمه بقوله ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتدال عليه فإنه يفيد إهدار كل ما أتوا به من الأدلة على هذا الطلب وكأنه لم يكن لهم إلا مجرد الدعوى ولذلك حللها شارح المواقف إلى مقامين. ووجه المنع على كل منهما مستنداً إلى الجواز المذكور بدون التفات إلى طريق إثباته وما استند إليه في منع مقام الحصر الأول إذا ارتبط بوجه الضبط الذي اعتمدوا عليه في دعوى الحصر صح أن يكون سنداً لمنعه أيضاً . واستفيد منه أنه استقراء ناقص كما تقدم ، وعلى كل حال فليس البحث ملتزماً فيه الطريقة الأدبية من توجيه المنوع على الأدلة فتدبر (قوله ولا يرد الخ) حاصل الإيراد أن الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التي ادعى حصرها في تسعة واشتمل عليها وجه الضبط فبطل الحصر المذكور وهذا قدح بالوقوع ، والمنقول عن أكثر الحكماء في النقطة أنها وجودية وعن أقلهم أنها اعتبارية وفي الوحدة بالعكس ، والنقطة شيء ذو وضع لا يقبل القسمة أصلاً والوحدة كون الشيء بحيث لا يتقسم وهي الوحدة الحقيقية ، وقد تطلق الوحدة على متعدد في ذاته متوحد إما بالجنس أو بالنوع أو بالموضوع أو بالحمول أو العدد أو الاتصال أو التركيب ، أو غير ذلك من الاعتبارات التي بها يصير المتعدد واحداً وهي الوحدة العرضية (قوله وإن سلمنا وجودها الخ) عبارة متن المواقف وإن سلمنا فتحن لم تحصر الأعراض فيها بل المقولات وهي الأجناس العالية اه فزاد شارحه قوله على معنى الخ قبل الإضراب وبعده .

وحاصله أنه ليس المحصور في التسعة نفس الأعراض بل أقسامها العالية على معنى أنه ليس هناك قسم عال

واعلم أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ماتحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو عرض لها فيكون حينئذ عرضا عاما لاجنسا ، وعلى تقدير جنسيتها لم يثبت كونها أجناسا عالية لجواز أن يكون ماتحتها أنواعا حقيقية فتكون جنسا منفردا لاجنسا ، وأن يكون اثنين منها أو أكثر داخلا تحت جنس آخر فيكون جنسا متوسطا إن كان ماتحته أجناسا أو سافلا إن كان ماتحته أنواعا ، ولم يثبت الحصر لجواز جنس عال للأعراض مغاير للتسعة المذكورة ذكر ذلك في المواقف وشرحه ، ثم إن ما يأتي ليس تحديدا لهذه المقولات العشرة لأنها بسائط والتحديد لا يكون إلا للمركبات ، ولا يصح أيضا أن ترسم رسما تاما لأن الرسم التام لا يمكن بدون أخذ الجنس فيه والأجناس العالية لاجنس لها ، لكن يصح أن ترسم رسما ناقصا كقولهم في تعريف الجوهر إنه موجود لافي موضوع فهو خاصة من خواصه :

قال في شرح الطوالع : واعلم أن الخلاف لم يقع في أن الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي أنواع أم لا فإن ذلك مما لا يشتبه على أحد ، بل الخلاف في أن الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر أولا ،

غير ما ذكر وهذا لا ينافي أن يكون بعض من الأعراض غير عال خارجا عن الأقسام التسعة ليس داخلا تحت واحد منها ، وهذا الإراد كما في المواقف لا يتم إلا إذا أثبتوا أن كلا منهما مقول على ماتحته قول الجنس وتحت أجناس ولا يندرج فيما ذكر من المقولات التسعة حتى يثبت أنها جنسان عاليان للأعراض خارجان عن التسع ، ولم يثبت شيء من هذه الأمور الثلاثة (قوله واعلم أنه لم يثبت الخ) حاصله أنهم ادّعوا في ضمن دعوى حصر المقولات في التسع أن هذه التسعة أجناس عالية وهذا المدعى غير ثابت يقينا لجواز الخ بل ولاطنا لأنهم لم يتصدوا لإثباته أصلا لا بما يفيد الظن ولا بما يفيد اليقين كما يؤخذ من شرح المواقف ، فقله لم يثبت كون كل واحد من التسعة الخ في قوة منع للمدعى المذكور أى طلب دليل عليه فهو منع مجازى إذ المنع في عرفهم طلب الدليل على مقدمة الدليل ، وادّعوا أيضا حصر هذه المقولات في التسعة : أى إنه ليس للأعراض جنس سواها وتصدوا لإثباته بما لا يصلح للاعتماد عليه فهو غير ثابت أيضا يقينا بل ظنا لاستناده إلى الاستقراء الناقص الذي لا يفيد إلا الظن (قوله وأن يكون اثنين الخ) لم يتعرّض بدخول واحد منها فقط تحت جنس مع أنه يوجب كونه متوسطا أو سافلا أيضا ، ولعله لما ذهب إليه بعض المناطق من أنه لا بد في الجنس من كونه مقولا على كثيرين بالفعل ولا يجوز انحصاره في نوع واحد فتأمل (قوله قال في شرح الطوالع) جواب عما يقال مقتضى كون الجوهر جنسا عاليا مع تعريفه بما ذكر أن يكون جنسا لكل ما يصدق عليه تعريفه من الأنواع والفصول كالجسم والجسم النامي والإنسان والفرس والحيوى والصورة وفصول ما ذكر ، بل والنفوس والعقول عند الحكماء مع أن جعله جنسا للفصول يؤدي إلى توقف تعقل الماهية بالكنه على تعقل أمور لانهاية لها وهو محال إذ لو قدر أن الجوهر جنس للفصول لاحتاج الفصل إلى فصل وهو أيضا مما يصدق عليه الجوهر فيحتاج لفصل آخر وهكذا ، ومثل ذلك يقال في الكم والكيف وسائر المقولات بالنسبة لما يصدق عليه تعريفها من الأجناس والأنواع والفصول :

وحاصل الجواب أن الجوهر بل وسائر الأجناس العالية ليست جنسا لكل ما يصدق عليه تعريفها وإنما هي جنس للأنواع المندرجة تحته فقط لاهلها والفصول للزوم المحذور المذكور فتكون بالنسبة للأنواع جنسا والفصول عرضا عاما ، ولذلك قال في شرح المطالع لا يعقل للفصل جنس ، والمشهور عن الحكماء أن الجوهر ليس جنسا للمجردات كالعقول والنفوس (قوله بل الخلاف الخ) المأخوذ من شرح الطوالع والمواقف أن الجوهر ليس جنسا للفصول قطعا وإنما الخلاف في كونه جنسا عاليا للأنواع ، فقد قيل إنه بالنسبة إليها عرض عام والمشهور

وقد أنكر المتكلمون أكثر هذه الأقسام . قال ابن السبكي : والأصح أن النسب والإضافات أمور اعتبارية :

خلافه فتدبر وراجع (قوله وقد أنكر المتكلمون الخ) اعلم أن أكثر المتكلمين قائلون باعتبارية النسب السبعة إلا الأين فإنه وجودى عندهم وغير الأكثر منهم من هو قائل بوجود الجميع أينا وغيره كالحكماء وهو معمر من المتكلمين كما نص عليه في المواقف ، ومنهم من هو قائل باعتبارية جميع النسب ولم يستثن شيئا . وأنكر ابن كيسان الأسم وجود العرض وذهب إلى أن العالم كله جواهر وأن الحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جوهرها والضرورة كافية في رده ، وأما الحكماء فقالوا بوجود الجميع في الخارج لأنها أقسام للعرض وهو من الموجودات الخارجية عندهم كما هو ظاهر وصرح به الشارح عنهم فيما تقدم ، فقوله وقد أنكر المتكلمون أى أكثرهم ، وقوله أكثر هذه الأقسام إن أريد بها مجموع التسعة فالأكثر عبارة عما عدا الكيف والأين : وإن أريد بها السبعة النسبية فالأكثر عبارة عما عدا الأين فقط ، وقوله قال ابن السبكي الخ مافقه استدلالا على ما دهاه غير أنك تستثنى منه الأين حتى يصح الأخذ به ومقابل الأصح فيه من لا يستثنى الأين أو من يقول بوجود الجميع وهو الظاهر ، وقوله لا وجودية بالوجود الخارجى أى كما يقوله الحكماء فإنه خلاف الأصح وسأبني بيانه ، وقوله وبعضها موجود في الأذهان هذا مخالف لما قدّمناه وما هو المشهور عنهم ومغل بالمقابلة بين القولين لأن من يقول بالوجود الذهني من المتكلمين لا ينكر وجودها في الأذهان ، فيجوز أن يكون البعض الموجود في الأعيان هو الكيف والأين والبعض الموجود في الأذهان هو الباقي فيوافق مذهب المتكلمين ولا يقابله ويمكن أن يقال مراده بالموجود في الأعيان ما ليس من الكيفيات النفسانية وبالموجود في الأذهان ما كان من قبيل الكيفيات النفسانية وإن كان الكل موجودا خارجيا عندهم إذ المراد بالموجود خارجا ما كان موجودا بنفسه وجودا أصليا ، والكيفيات النفسانية كالشجاعة والكرم والقدرة والإرادة والعلم موجودة في النفس بذاتها وجودا أصليا لا ظليا فهي من الموجودات الخارجية ، فجعلها موجودة في الأذهان معناه أن ذهن موضوعها المقوم لها تقويم الجوهر للعرض لأنها موجودة من الموجودات الذهنية إذ الموجود الذهني ما كان موجودا بصورته لا بذاته وهذه ليست كذلك ، فقوله وبعضها موجود في الأذهان ليس على حذو قوله موجود في الأعيان إذ معنى هذا أنه عين من الأعيان الخارجية ، وكذلك قولهم كذا موجود في الخارج سواء كان جوهر أو عرضا إذ لا يراد أن الخارج محل أو موضوع مقوم له ، وهذا وإن كان تأويلا بعيدا إلا أنه يصحح ما وقع للشارح مما لم يعرف لغيره فتدبر .

واعلم أن الوجود الذهني الذي أنكره المتكلمون وأثبتته الحكماء هو وجود الأشياء أنفسها في ذهن : أى بالوجود الظلي ، والوجود الخارجى هو الوجود الأصلي الذي تترتب عليه الآثار وتظهر منه الأحكام ، والأول لا يتصور إلا في القوة الدراكة : أى باعتبار إدراكها له ولذا يسمى ذهنيا ، والثاني لا يكون إلا خارجا عنها : أى من حيث إدراكها له ، إذ قد يوجد الشيء في القوة الدراكة بذاته وجودا أصليا بأن تكون موضوعا له ولكن لا من حيث كونها مدركة له ، فالخارج والذهن متقابلان بهذا الاعتبار وأما نفس الأمر فعناه نفس الشيء في حده ذاته : فإذا قلت كذا موجود في نفس الأمر كان معناه أنه موجود في حده ذاته : أى يقطع النظر عن اعتبار المعبر وفرض القارض سواء كان موجودا أصليا أو ظليا فالموجود في نفس الأمر أعم من الموجود ذهنا وخارجا ، وقد يطلق نفس الأمر على علم الله تعالى ، ولتحريز محل النزاع في الوجود الذهني قال السيد قدس سره : لاشبهة في أن النار مثلا لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما ، وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا ووجودا خارجيا وأصليا لأنه وجود الشيء في نفسه وذو أصل وعرق وليس ظلا وحكاية عن شيء ، وهذا مما لا نزاع فيه وإنما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك

أى يعتبرها العقل لاجودية بالوجود الخارجى ،

الوجود وجود آخر لا يترتب عليه تلك الأحكام والآثار أولا ، وهذا الوجود يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير أصيل ، وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن نفس الماهية التى توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ، ولذا قال بعض الفضلاء : الأشياء فى الخارج أعيان وفى الذهن صوراه . والوجود الخارجى المنسوب للخارج هو تحقق الشيء وكونه فيه بأن يكون ظرفا له حين قياس الخارج لموصوفه أو قياسه له نفسه ، فإن الخارج إذا نسب إلى ذى وجود خارجى بأن قيل كذا موجود خارجى كان معناه أن وجوده فى الخارج ، وإن نسب إلى غير ذلك فى الخارج وقيل خارجى كان معناه أنه نفسه فى الخارج سواء كان وجودا أو غيره ، فإذا قلت زيد موجود فى الخارج فإن قياس الخارج إلى الموصوف وهو زيد وقيل زيد خارجى كان الخارج ظرفا لوجوده ، أى خارجى وجوده على قياس التعت السببى وحينئذ يكون زيد عينا من الأعيان الخارجية : وإن قيس إلى وجوده وقيل وجوده خارجى كان ظرفا لنفس الوجود : أى خارجى هو على قياس التعت الحقيقى لاجربى وجوده حتى يكون للوجود وجود ، وحينئذ لا يقتضى كون الوجود موجودا خارجيا وعينا من الأعيان الخارجية ألا ترى أن قولك زيد متصف بالسواد فى الخارج صادق قطعاً وقد وقع الخارج فيه ظرفا للاتصاف وهو اعتبارى وقولك اتصاف زيد بالسواد موجود فى الخارج ليس بصادق إلا على ضرب من التسمح كأن يراد موجود منزوع أو موجود بالوجود الانتزاعى ؛ وماهى النسب والإضافات والسلوب اللاحقة للأشياء الخارجية يقع الخارج ظرفا لها نفسها للوجود بلا اشتباه ، ومعناه أنها آثار لحقت فى هذا الظرف ولوازم للشئ حالة تحققه فى الخارج وهو لا يقتضى تحققها بل المدار على تحقق معروضها ، وفى عبد الحكم على المواقف أن الاتصاف الخارجى بمعنى ما يكون الخارج ظرفا لنفسه نوعان حقيقى يستدعى وجود الموصوف والصفة فى الخارج كالانصاف بالسواد ، وانتزاعى يستدعى وجود المنتزع عنه فى الخارج لاجود المنتزع اه (قوله أمور اعتبارية) أى صادقة فإن الأمر الاعتبارى ينقسم إلى صادق وهو ماله منزوع فى الخارج ككلية الكلى وجزئية الجزئى والجنسية والفصلية كالعالمية والقادية مما يسميه مثبت الأحوال حالا ، وإلى كاذب وهو ما ليس له منزوع ينتزع منه بل هو أمر فرضى يخترعه العقل بواسطة الوهم كزوجية الثلاثة وفردية الأربعة وبحر من زبقي ونحو ذلك ، والأول يقال له موجود بالوجود الانتزاعى بمعنى أن هناك فى الخارج شيئا يستند إليه وموجود بالوجود التبعى بمعنى أن الحكم له بالوجود تبع لوجود محله وما انتزع هو منه ، فإن كان من المعقولات الثانية كالوجود والوجوب والإمكان كان صدقه من المحمولات العقلية والقضايا الذهنية ، وإن لم يكن منها كالعمى والعالمية كان من المحمولات الخارجية والقضايا غير الذهنية فإن المحمول إذا كان بحيث لو انتزع من الموضوع الخارجى وارتفع عنه كالأعمى لما ضرر فى كونه موجودا خارجيا وبقي بعد انتزاع المحمول موجودا بحاله كان من المحمولات الخارجية والقضايا غير الذهنية ، وإن كان بحيث لو انتزع من موضوعه لما بقى كما هو كان المحمولات الذهنية والقضايا الخارجية كالوجود وسائر الأمور العامة فلإنها إذا انتزعت من الموضوع لم يبق موجودا ، والثانى يقال له موجود بالوجود الاختراعى : أى هو شئ اخترعه العقل فلا يتصف فى نفسه بالوجود لأصالة ولا تبعاً ، وما قاله السيد فى حاشية التجريد من أن الثابت فى الذهن قد يكون ثابتاً فى حد نفسه مطابقاً للواقع ويسمى اعتبارياً حقيقياً ، وقد لا يكون كذلك ويسمى اعتبارياً فرضياً معناه أن الثابت فى نفسه أى بثبوت منزعه والمطابق للواقع بمطابقته بقطع النظر عن فرض الفراض واعتبار المعبر يسمى اعتبارياً حقيقياً ، وما ليس كذلك يسمى اعتبارياً فرضياً وإن أوهم ظاهره أن الاعتبار له ثبوت

والحكماء قالوا بوجود جميع هذه الأقسام بمعنى أن بعضها موجود في الأعيان وبعضها موجود في الأذهان ،
وذهب أكثر المتكلمين إلى أنها عدمية لوجودها في الخارج واستثنوا الأين كما قاله في الطوالع وغيره ، وهو
حصول الجسم في المكان كما سيأتي فلإنهم يقولون بوجوده في الخارج نقله الزركشى :

[فائدة] قال الشهاب الخفاجي : استعمال الجوهر لمقابل العرض مولد وليس في كلام العرب بهذا المعنى ،
وأما الجوهر المعروف : أى وهو اللؤلؤ فعرّب وقيل عربى (فأول) وهو العرض (له وجود قاما بالغير) أشرت
بهذا إلى قول المواقف في تعريف العرض أما عندنا فوجود قائم بمتحيز .

في نفسه كما قيل إن ثبوت الاعتباريات أقل من ثبوت الأحوال التى هى ثابتة في نفسها وفي محل بخلاف الاعتبار
فإنه ثابت في نفسه فقط فهذا غير ظاهر ، فقد قال بعض فضلاء الأعاجم : والظن بأن للشيء تحققاً بالنظر إلى
نفسه غير التحقق الذهني والخارجي خطأ لأن الأمر الذى ليس له وجود في الذهن ولا في الخارج نقي محض
فكيف يكون له تحقق اه وقد بسطناه في المنحة الفنية في الأحوال والشئون الاعتبارية (قوله والحكماء قالوا
بوجود الخ) واستدلوا عليه بأن هذه النسب تكون متحققة ولا فرض ولا اعتبار فإن كون الساء فوق الأرض
ثابت مطلقاً وجد فرض واعتبار أو لم يوجد وليست أعداماً فإنها تحصل بعد أن لم تكن وليست ذات الجسم لأنها
معقولة بالقياس إلى الغير والجسم ليس كذلك فتكون موجودة خارجاً ، وفيه أنه يجوز أن يكون تحققها بتحقيق
منزعه فلا يلزم منه الوجود الخارجى فتدبر (قوله واستثنوا الأين) لاتفاقهم على وجوده وتقسيمه إلى الأكوان
الأربعة قالوا وجوده ضرورى بشهادة الحس نقله المحشى عن المواقف :

وقد عرفت أن هناك من لا يستثنى ومنه تعلم أن الاتفاق الذى نقله المحشى على وجود الأين إنما هو بالنسبة
لهؤلاء الأكرين ، والاختلاف في محسوسية الحركة وعدمها في عبارة عبد الحكيم بالنسبة لهم أيضاً ، فعبارة الشارح
محررة لا غبار عليها ، نعم في حاشية عبد الحكيم على المواقف مانصه : اعلم أن الحركة معلومة بالكنه الإجمالى بدسبية
بمخف المشخصات من جزئياتها المعلومة بإعانة الحس فلا يمكن تعريفها الحقيقي ، والتعريفات التى ذكروها مثل
الخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً أو كمال أول لمبالقوة من حيث ماهو بالقوة أو التوسط بين المبدأ والمنتهى
أو قطع المسافة أو التوجه والتأدى إلى غير ذلك كلها تعريفات باللوازم ولا تفيد تصور حقيقتها ، فلذلك بعد
الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا في أنها مقولة برأسها أو داخلة في مقولة الانفعال أو الإضافة أو الكيف
أو أنها من مقولة ما وقعت فيه ، والاستدلال بشيء من تلك التعريفات على دخولها في مقولة توهم ناشئ من توهم
كون ذلك التعريف حداً اه (قوله له وجود) خبر أول موطن ، وقوله قام بالغير خبر ثان أو حال من الضمير
المخبرور وفي الحقيقة مجموعهما خبر واحد ، وقول الزركشى إن الصفات المذكورة في الحدود لا يجوز أن تعرب
أخباراً ثنائى ، بل يعين لإعرابها صفة لمسايلزم على الأول من استقلال كل جزء بالحد محمول على ما إذا كانت
الصفات صالحة لإعرابها خبراً ونعتاً وما هنا ليس كذلك فإن وجود العرض ليس قائماً بالغير بل هو قائم به ،
ولك أن تقول إن العرض لما كان قائماً بغيره فوجوده قائم بذلك الغير فصيح أن يكون قوله قام بالغير صفة لوجود
كما صنع المحشى ، ومقام التعريف وإن كان لا يحتمل هذا وذاك إلا أن ضيق النظم ألجأ إليه مع ظهور المعنى
(قوله أشرت الخ) أى بالجمع بين لفظي الوجود والقيام بالغير مع خلو تعريف بعض الأشاعرة وهو ما كان
صفة لغيره عنه وكذا تعريف المعقولة والحكماء ، فلذا كان إشارة إلى المختار إذ لم يبق إلا هو ولو صرح بالمتحيز
لكان عينه لا إشارة إليه فقط فتأمل (قوله أما عندنا الخ) وأما عند المعتزلة فهو مالو وجد لقام بالمتحيز فيشمل

قال السيد في شرحه : هذا هو المختار في تعريفه لأنه

للعرض المعلوم كالسواد ونحوه لأن العرض عندهم ثابت في العدم منفك عن الوجود الذي هو زائد عن الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به بناء على قولهم بأن الثابت في العدم ذات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فإنه من خواص الوجود إلا عند بعضهم فإنهم قالوا بانتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ونقض التعريف المذكور بفناء الجوهر فإنه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا له فلا يندرج في الحد ، وأيضا لا يتعكس على أصل من أثبت منهم العرض لاني محل كآبي هذيل العلاف حيث قال : إن الكلام عرض موجود لاني محل وكبعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا بمحل ، وعدم إطلاق لفظ العرض على كلام وإرادة حادثين تأدبا لا بوجوب عدم دخولها فيه .

وأما عند الحكماء فهو ماهية إذا وجدت كانت في موضوع أو الموجود في موضوع ، وتقدم أن الوجود بالفعل معتبر في الجوهر والعرض وأن معنى الموجود في موضوع وماهية إذا وجدت كانت في موضوع واحد لا فرق بينهما إلا بالإجمال والتفصيل ، وقد اشتهر فيما بينهم أن معنى وجود العرض في الموضوع أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ففسره السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الإشارة الحسية ، وذهب إلى أن وجود العرض في نفسه غير وجوده وقيامه بالموضوع . قال : وما يتوهم من ظاهر عبارتهم أن وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به فليس بشيء لصحة أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ، ولأن إمكان ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره إذ كثيرا ما يتحقق الأول دون الثاني فإن البياض يمكن ثبوته في نفسه مع أنه لا يمكن ثبوته للسواد ، وإذا تغيرت الإمكانات تغيرت الثبوتات وهما الوجود في نفسه والوجود في غيره . ورد الأول بأننا لنسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا إن الموضوع شرط لوجود العرض فلو كان الوجود متقدما على القيام لم يكن الموضوع محتاجا إليه ، ولو سلم فليكيف للترتيب بالفناء المغايرة الاعتبارية كما في قولهم رماه فقتله ، وأما الثاني ففيه أن التغير بين الإمكانين في العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لا يجدي نفعا ، وفسره السعد بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى أن وجوده في نفسه ليس أمرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به كما هو ظاهر عبارتهم ، وكما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ من أن وجود الأعراض في أنفسها هو وجوداتها في موضوعاتها ولذا يمتنع عليها الانتقال بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولذا يجوز عليه الانتقال ، وفيه أن امتناع الانتقال لا يقتضي اتحاد الوجودين ، ألا ترى أن الصورة يمتنع انتقالها عن الهيولى مع أن التغير بينهما محقق قطعاً وإن كانت الهيولى لا تنقسم بل الأمر بالعكس ، وجهه بعض المحققين بأن تعين العرض وتشخصه إنما هو بتعين المحل فلمحال دخل في تشخيصات الأعراض ، فإن أراد الشريف بقوله إن له وجودا في نفسه ووجودا في الموضوع أن له وجودا بالنظر إلى ماهيته فسلم لكن ذلك لا يقتضي التغير الخارجي والتعقيب بالفناء لا يدل إلا على المغايرة بحسب المفهوم ، وإن أراد أن له وجودا شخصيا في نفسه ووجودا شخصيا في الموضوع فهو نوع اه وعليه يصح أن يكون الخلف لفظيا وإن كان بعيدا من استدلالهم :

واعلم أن الوجود للشيء تارة يتحقق بنفسه بدون أن يرتبط بشيء آخر كوجود الجوهر ويسمى الوجود الذاتي ، وتارة يتحقق بنفسه ويكون له أيضا ربط بشيء آخر كوجود الأعراض مثل السواد والبياض ويسمى الوجود الرابطي ، وتارة لا يكون له تحقق بنفسه بل بثبوته بثبوت مغزعه كالأموال الاعتبارية القائمة بمحالتها كالمعنى

خرج منه الإعدام والساوب إذ ليست موجودة والجواهر إذ هي غير قائمة بتمحيض ، وخرج أيضا ذات الرب وصفاته ، ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت أو التبعية في التحيز

ويسمى الوجود الرباطي الانتزاعي ، وهذا النوع ليس موجودا بالوجود النفسي ولا بالوجود المحمول الذي يقتضى الاتحاد في الوجود مع الموضوع ، فإن نحو العمى لا يتحدد بموضوعه لا خارجا ولا ذهنيا بخلاف الذوات القائمة بنفسها ، فإنها مع كونها موجودة بالوجود النفسي موجودة أيضا بالوجود المحمول ومتحدة مع موضوعها في الوجود بمعنى أن يكون موضوعها موجودا أصالة وهي موجودة تبعا .

والحاصل أن الذوات القائمة بنفسها موجودة بالوجود النفسي كما هي موجودة بالوجود المحمول ، والأعراض موجودة بالوجود الرباطي كما هي موجودة بالوجود المحمول دون الوجود النفسي ، والأمور الاعتبارية موجودة بالوجود الرباطي الانتزاعي دون الوجود النفسي والوجود المحمول . وإما ثبوت الشيء في نفسه بالوجود النفسي وبالوجود المحمول وبالوجود الرباطي الانتزاعي وغير الانتزاعي إذ المراد بثبوت الشيء في نفسه ثبوته بقطع النظر عن اعتبار المعبر وفرض الفارض كما تقدم ، وهذا لا ينافي أى اعتبار من تلك الاعتبار .

وكتب عبد الحكيم على قول شارح المواقف : ولا يخفى أن إمكان ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره مانصه : دليل ثاب على التغاير . وحاصله أن إمكان الوجود الرباطي مغاير لإمكان الوجود المحمول لتحقيق الأول في الأمور الاعتبارية القائمة بمحالتها كالعمى والثاني في الذوات القائمة بنفسها ، فيكون الوجودان أيضا متغايرين . وفيه أن التغاير بين الإمكانين إلى آخر ما تقدم اه فحمل ثبوت الشيء في نفسه هنا على الوجود الرباطي وإن كان يطلق أيضا على الوجود النفسي المستقل لأن الكلام في وجود العرض ووجوده النفسي غير مستقل فهو وجود رباطي . وإذا ثبت أن الوجود الرباطي مغاير للوجود المحمول لتحقيقه في الأمور الاعتبارية دون الوجود المحمول المتقرر في العرض أيضا فهو مغاير لوجوده الرباطي الذي هو ثبوته في نفسه ، فثبوته في نفسه غير ثبوته لغيره أى وجوده الرباطي غير وجوده المحمول كالوجود النفسي (قوله خرج منه الإعدام والسلوب) أى والصفات الثبوتية الانتزاعية نفسية كانت أو معنوية ، فالمتكلمون بعد أن قسموا الصفة إلى ثبوتية وسلبية وعرفوا الصفة الثبوتية بما لا يكون السلب معتبرا في مفهومها قسموها إلى نفسية : أى مأخوذة من نفس الشيء وذاته ، وعرفوها بمداد على الذات دون معنى زائد عليها ككون الشيء جوهر أو موجودا أو ذاتا .

وقد يقال هي مالا يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها ، وإلى معنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان . والحدوث وهو كون الوجود مسبوqa بالعدم وقبول الأعراض فإن كونه قابلا للأعراض إنما يعقل بالقياس إلى الغير ، فكل هذه ليست أعراضا لعدم وجودها إلا التحيز فإنه من مقولة الأين الموجود باتفاق الحكماء والمتكلمين ، والقيام بالموصوف حقيقة إنما يكون للصفة الوجودية ، أما الصفة السلبية أو الانتزاعية فقيامها كوجودها تابع لوجود منزهها (قوله ومعنى القيام بالغير) أى معنى قيام الصفة بالموصوف الشامل لقيام العرض بالموضوع ، وليس المراد معنى القيام بالغير الخاص بقيام العرض بالموضوع بدليل ماسيد كره بعد إذ الصفة أعم من العرض وقيامها أعم من قيامه وإن كان قوله أو التبعية في التحيز قاصرا على قيام العرض فتدبر (قوله أو التبعية في التحيز) التحيز التبعية أن يكون هناك تحيز واحد قائم بالتمحيض بالذات وينسب إلى المنحيز بالتبع باعتبار أن له نوع علاقة بالتمحيض بالذات كالوصف بحال المتعلق لا أن هناك

والأول هو الصحيح اه .

وإدخال آل على غير جائز عند بعضهم وإن كانت متوغلة في الإبهام كما وصف بها المعرفة في قوله تعالى - غير المغضوب عليهم - لأنها أشبهت المعرفة بإضافتها إلى المعرفة فعوملت معاملة ما ووصفت بها المعرفة ، ولما حصل الشبه بذلك جاز أن يدخلها ما يعاقب الإضافة وهي آل ، والأكثر أن على المنع لعدم الفائدة في إدخالها إذ لا تخصيص بإدخال أداة التعريف عليها بخلاف الإضافة فتفيد التخصيص اه بالمعنى من المصباح وغيره ، واعلم أن للأعراض أحكاما :
منها أنها لا تنتقل من محل إلى محل آخر :

تحيزا واحداً بالشخص يقوم بهما ، ولا أن هناك تحيزين أحدهما سبب الآخر أفاده عبد الحكيم (قوله والأول هو الصحيح) لانتقاض الثاني لعدم شموله لصفات البارى وقيام التحيز الذى هو صفة للجواهر فإنه لو كان تابعا فيما ذكر لكان قيامه بالجواهر مشروطا بقيامه به إن قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر إذ لا بد أن يقوم التحيز أو لا بالجواهر حتى يتبعه غيره الذى هو نفس التحيز في التحيز ، وإن قلنا بتعدد التحيز القائم بالجواهر فيكون قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز قبله وهكذا إلى غير النهاية فتدبر (قوله جائز عند بعضهم الخ) أى قياسا على وصف المعرفة بها المبني على مشابهتها لها ، وهل هى في هذه الحالة تكتسب التخصيص بدخول آل والإضافة إلى المحل بها نظرا إلى توغلها في الإبهام فلا تؤثر فيها الأداة تعريفيا وقولهم وصف المعرفة معرفة مخصوص بغير ما توغل في الإبهام أو لا تكتسب شيئا لا تعريفيا ولا تخصيصا . ووصف المعرفة بها لجرد الشبه الصورى (قوله بخلاف الإضافة) فتفيدها التخصيص فيه أن الإضافة إلى المعرفة من شأنها أن تفيد التعريف كالأداة فلم قيل بإفادتها التخصيص دون آل ، وكون مطلق الإضافة يأتى للتخصيص لا يجعل الإضافة الخاصة مفيدة له (قوله منها أنها لا تنتقل الخ) وأما قول أبى هذيل العلاف ومن تبعه من المعتزلة إن العرض يقوم بنفسه فلا يلتفت إليه لأن الضرورة قاضية برده احتج المتكلمون بأن الانتقال حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر ، وهذا لا يتصور إلا في المتحيز بالذات والعرض ليس كذلك فلا ينتقل ، وفيه أن ذلك في انتقال الجواهر وأما انتقال الأعراض فهو أن يقوم عرض واحد بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر بأن ينتقل من موضوع إلى موضوع لا من حيز إلى حيز ، وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان . لا يقال هذا يؤدى إلى قيام العرض بنفسه فيكون محالا أيضا لأن كونه في المحل الأول واستقراره فيه متقدّم على الانتقال عنه وثبوته في المحل الثانى متأخر عن الانتقال إليه فلم يبق إلا أن يقوم بنفسه فلا يكون عرضا بل ويكون متحيزا بالذات وهو باطل بالضرورة . لأننا نقول جاز أن يكون انتقاله دفعا فيكون آن مفارقه عن محله هو آن مقارنته لحل آخر بمعنى أن يكون السكون في المحل الأول في آن أول والسكون في المحل الثانى في آن ثان ، ويكون آن مفارقه للمحل الأول هو آن مقارنته للمحل الثانى ، وحينئذ يصح الانتقال على العرض من غير لزوم وجوده بدون المحل كانتقال الجسم من مكان إلى آخر على طريقة المتكلمين فإن الحركة عندهم ليست إلا كونا ثانيا في مكان ثان ، وأما على طريقة الحكماء فالحركة أمر متصل واحد غير قار الذات منطبقة على المسافة التى هى قابلة لانقسامات غير متناهية بين كل حدين يفرض بينهما مسافة فلا يلزم وجود الجسم من غير حيز حين الانتقال من حيز إلى حيز عندهم أيضا ، وأما عند الحكماء فعدم انتقال العرض لأن تشخصه ليس لذاته وإلا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه وإلادار لأن حلوله في العرض يتوقف على تشخصه إذ لا معنى للحوال في المبهم ، والمفروض أن تشخص العرض

ومنها أنه لا يقوم عرض بعرض خلافا للفلاسفة .

ومنها أنه لا يبقى زمانين وإليه ذهب الأشعرى ومن تبعه لأنهم قالوا السبب المحجوز إلى المؤثر هو الحدوث

بالمحل من حيث حلوله فيه ولا المنفصل لأن نسبته إلى الكل سواء فهو محله والحاصل في المحل الثانى هوية أخرى والانتقال لا يتصور إلا مع بقاء الهوية الأولى ، وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه لهويته الخاصة ولا يلزم انحصار النوع في الشخص لأن ذلك إذا كان تشخصه ماهيته ، وفيه أنه إن أريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه ، وإن أريد ماهيته مع التشخص كان الكل علة لجزئه ، وإن أريد وجوده العيني مطلقا أو معيناً لم يكن علة لشخص معين لأن تعين الوجودات في أفراد ماهية نوعية إنما يكون بتعينات تلك الأفراد ، فلو عكس دار ، نعم يمكن منع استواء النسبة إلى المنفصل وأنه لا يطرّد في عرض ينحصر نوعه في شخصه :

[تنبيه] الإحساس بحرارة النار ورائحة المسك والصوت لا يقتضى انتقال العرض من محل إلى محل بل هو بطريق الحدوث فيه إما بإحداث الفاعل المختار أو بحصول الاستعداد للمحل ، ثم الإفاضة من المبدأ بطريق الإيجاب على رأى نفاة الاختيار انظر شرح المواقف وحواشيه (قوله ومنها أنه لا يقوم عرض الخ) لنا أن قيام الصفة معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف ، وهذا لا يتصور إلا في التحيز بالذات لأن التحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعاً بثالث إذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له فلا يقوم به غيره : وأيضاً إن العرض الموصوف إن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل وإلا فجميع تلك الأعراض لافى محل وهو باطل ، وإن انتهت إلى الجوهر فالكل قائم به فلا يكون عرض قائماً بعرض :

ورد الأول بأننا لنسلم أن القيام هو التحيز المذكور لم لا يجوز أن يكون هو الاختصاص الناعت ، وأيضاً فالتحيز عندكم عرض قائم بالجوهر وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيزه كما تقدم . وأما الوجه الثانى فلا يبنى قيام العرض بآخر حتى ينتهى إلى الجوهر لجواز أن يكون أحدهما لذاته مقتضياً لكونه متبوعاً ومحلّاً والآخر بالعكس (قوله خلافاً للفلاسفة) أى فى قولهم بجواز قيام العرض بالعرض وكلامهم فى الأعراض المختلفة لافى الأعراض المتماثلة أو المتضادة لانفاق الكل على امتناع قيام عرض بآخر مماثل له أو مضاد . قالوا : إن السرعة والبطء قائمان بالحركة لا بال جسم إذ يقال حركة سريعة أو بطيئة :

ورد بأنه على مذهبنا ليست السرعة والبطء وصفين للحركة بل للجسم بواسطة السكّنات المتخللة بين الحركات قلة وكثرة ، إذ السكون أعنى السكون فى المكان صفة للجسم وسبب لكونه ساكناً كما أن الحركة صفة للجسم وسبب لكونه متحركاً فليست السرعة والبطء نفس السكّنات بل هما لأجل السكّنات : وعلى مذهبهم يجوز أن تكون طبقات الحركات المتفاوتة أنواعاً مختلفة بالحقيقة والسرعة والبطء من الأمور الاعتبارية النسبية فالحركة تنصف بأحدهما بالنسبة إلى حركة أخرى ، وأما الخشونة والملاسة فهما من مقولة الوضع الاعتبارية عندنا إذ هما عبارة عن استواء الأجزاء واختلافها بالانخفاض والارتفاع ، وإن سلم أنهما من الكيف فهما قائمان بالجسم لا بالسطح حتى يقوم عرض بعرض انظر شرح المواقف ، على أن السطح ليس بعرض عند المتكلمين لأنه من مقولة الكم وهم لا يقولون بوجوده مطلقاً متصلاً أو منفصلاً (قوله ومنها أنه لا يبقى زمانين) بل يتجدد وينعدم شيئاً بعد شيء قيل لأن البقاء صفة فهو عرض أيضاً فلو بقى العرض للزم قيام العرض بالعرض ، ولا يخفى ضعفه أفاده الخشنى (قوله وذهب الأشعرى الخ) وافقهم النظام والسكعي من المعتزلة (قوله لأنهم قالوا السبب الخ) أى وإنما ذهبوا إلى هذا القول مع أنه مصادم للمشاهدة ومكابرة فى المحسوس لأنهم قالوا الخ (قوله هو الحدوث) ومثله القول بأنه الحدوث مع الإمكان أو الإمكان بشرط الحدوث كما قيل بكل ، وأما على ما اختاره الإمام وأكثر الأصوليين

فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع ، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض وهو متجدد محتاج إلى المؤثر دائماً فالجواهر محتاج إليه بواسطة فلا استغناء أصلاً ، وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض .
ومنها أن العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين بالضرورة ولذلك نتجزم بأن السواد القائم بهذا الحل غير السواد القائم بالحل الآخر ، ولا فرق بينه وبين جزئنا بأن الجسم لا يوجد في مكانين (والثاني) أى وهو الجوهر (بنفس داما)

وجمهور المحققين والحكماء من أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان ، فالأعراض باقية إلا الحركات والأصوات والأزمان وهي الأعراض السائلة فإنها غير باقية لاعتبار التقضي في مفهومها ، على أن الأزمان ليست بموجودة عند المتكلمين وسيأتي ما فيها عند الحكماء (قوله فلزمهم استغناء العالم) قال السيد في حواشى شرح التجريد كما نقله المحشى في وسطاه : من قال علة حاجة الممكن إلى المؤثر الحدوث وحده أو مع الإمكان ، أو قال العلة الإمكان بشرط الحدوث يلزمه أن يكون الممكن حال بقاءه مستغنياً عن المؤثر إذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة ، وقد ألزم ذلك جماعة منهم فقالوا : إن العالم محتاج إلى الصانع في أن يخرج من العدم إلى الوجود وبعد أن خرج إليه لم يبق له حاجة إليه ، ولما كان هذا أمراً شنيعاً قال بعضهم : إن الأعراض غير باقية بل هي متجددة دائماً إما بتعاقب الأمثال وإما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة إلى الصانع احتياجاً مستمراً ، وأما الجواهر أعنى الأجسام وما تتركب هي منها أعنى الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الأكران المتجددة المحتاجة إلى الصانع فهي أيضاً محتاجة إليه دائماً : وأما القائلون بأن العلة هي الإمكان وحده فذهبوا إلى أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر حال بقاءه لأن علة حاجته إلى المؤثر هو الإمكان أى فالممكن محتاج إلى الصانع في وجوده وفي بقاءه [إلماكانه] إذ لا أقوام للممكن بالذات ، بل قيوميته بواجب الوجود قيوم السموات والأرض (قوله وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض) أى سوى الأزمنة والحركات والأصوات كما تقدم ، ووافقهم على ذلك جمهور المعتزلة والمحققين من المتكلمين .

وذهب الجبائي وابنه وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العاوم والإرادات وأنواع الكلام ولكن ذهب ابنه إلى بقاء العلوم مطلقاً وذهب هو إلى بقاء للضرورى والمكتسب الذى لا تكليف به ، وللمعتزلة كلام في بقاء الحركة والسكون (قوله ومنها أن العرض الواحد الخ) اعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه وهذا مما لا نزاع فيه ، ويجوز قيامه أيضاً بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسامه وهذا مما اختلف فيه كالتأليف ونحوه ، وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو ضرورى البطلان لأن العرض الواحد إنما يتعين ويتشخص بمحله ، فلو قام بمحلين لم يكن واحداً بل كان الواحد اثنين ، وهو محال وإن ادعى أبو هاشم أن التأليف لكونه موجبا لعسر الانفكاك عرض قائم بكل واحد من الجزئين فهو شيء واحد قائم بمحلين .

ورد بمنع وجودية التأليف وعسر الانفكاك من الفاعل المختار . وجوز قدماء الفلاسفة قيام الإضافات المتشابهة بمحلين كالأخوة والقرب والجوار . والحق أنهما مختلفان بالشخص وأن الأخوة القائمة بزيادة غير الأخوة القائمة بغيره وشخصاً وإن اتحدتا بالماهية والحقيقة النوعية وهو كاف في الربط بينهما (قوله والثاني بنفس داما) شروع في تعريف الجوهر ، فالجواهر على ما نظم المصنف وفسره الشارح هو الدائم بنفسه : أى الثابت القائم بنفسه بمعنى الموجود المستغنى عن محل يقوم به ، أما الثبوت فقد أخذ من معنى الدوام ، وأما الاستغناء عن محل فمن بهاء الآلة ، وأما القيام فمن مقابله وهو العرض فإنه كما تقدم الموجود القائم بغيره أى المحتاج إلى محل يقوم به

أى ثبت وقام بنفسه .

قال فى المصباح : دام الشيء يدوم ودواما وديمومية ثبت اه والمراد بالنفس الذات وهو إطلاق حقيقى والباء فى بنفس للآلة ، والمراد أنه مستغن بذاته لا يحتاج إلى محل يقوم به بخلاف العرض ومعنى قيامه بنفسه

وظاهر أن المتكلمين لا يقولون بالصورة فلا ترد على تعريف الجوهر بما ذكر كما لا ترد صفت البارى على تعريف العرض لأن القيام عندهم معناه التبعية فى التحيز ، نعم يرد عليه صفات المجردات عند من أثبتنا من المتكلمين فإنها عرض تحتاج إلى محل مقوم لا إلى محل تقوم به : أى تبعه فى التحيز فتدبر (قوله أى ثبت وقام بنفسه) زاد فى التفسير وقام أخذاً بما ذكره فى العرض حيث قال : فأول له وجود قام بالغير : أى إذا عرفت أن العرض هو الموجود القائم بغيره فالجوهر هو الثابت : أى الموجود القائم بنفسه ، وعليه فعطف قام على ثبت للتفديد لا للتفسير لأن القائم بنفسه : أى التحيز بالذات أخص من الثابت فكأنه قال الجوهر هو الثابت القائم بنفسه (قوله والباء فى بنفس للآلة) أى وليست مرادة هنا لأن الآلة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول أثره إليه ، ولا يعقل جعله للشيء فى نفسه لعدم المغايرة فبراه حينئذ أنه لا واسطة للغير فى ذلك القيام ، بل ذاته كافية فيه بخلاف العرض فإن للغير مدخلا فى تحقيقه وهو المحل ، ولذا قال : والمراد أنه الخ (قوله إلى محل يقوم به) قد عرفت أن هذا إشارة إلى تعريف الجوهر عند المتكلمين وهم لا يقولون بالصورة فلا ترد نقضا ، ولا حاجة إلى قول المحشى الأول أن يقول إلى محل مقوم فتدبر (قوله ومعنى قيامه بنفسه الخ) قد عرفت أن المصنف حذف من التعريف قيد القيام اتكالا على ما تقدم له فى تعريف العرض مع ضيق النظم فهو مراد فى كلامه ، فلذا تعرض لمعنى القيام بالنفس وجمع بين الاصطلاحين كما صنع فيما تقدم وأعاد معنى القيام بالغير ليوضح مقابله ، وكما ترك هناك تعريف العرض باصطلاح الفلاسفة تركه هنا فأورد عليه هناك من أن اللاحق ذكر مذهب الحكماء يرد عليه هنا أيضا ، وتقدم للشارح تعريف الجوهر عند الحكماء بأنه الموجود لا فى موضوع : ولما ورد عليهم الإشكال بأنه يلزم أن لا تكون الجواهر الحاصلة فى الذهن جواهر لكونها موجودة فى موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء نسب إلى الإدراك العقلى أو إلى الوجود الخارجى قالوا : المراد ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع : أى لا نعى به الشيء المحصل فى الخارج لا فى موضوع ، بل لو وجد لم يكن فى موضوع سواء وجد فى الخارج أولا فالتعريف شامل لها ، ثم إنها أعراض أيضا لكونها موجودة بالفعل فى موضوع ، ولا منافاة بين كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضا بناء على أن العرض هو الموجود بالفعل فى موضوع أفاده المحقق للدوائى فى حواشيه القديمة فى بحث الوجود الذهنى :

ورده عبد الحكيم بأن هذا يخالف لتصریحهم بأن قسم الجوهر والعرض هو الممكن الموجود إذ لا يمكن أن يراد به ما من شأنه أن يوجد فى الخارج لأن كل ممكن كذلك بلا فائدة فى التقيد ويستأزم بطلان انحصاره فى القسمين إذ بقى عليه مالا يكون بالفعل فى موضوع ويكون فيه إذا وجد كالسواد المهدوم . فالحق أن الوجود بالفعل معتبر فى كل من الجوهر والعرض كما هو المتبادر من قولهم فى تعريف الجوهر والعرض الموجود لافى موضوع والموجود فى موضوع . ولا نسلم أن التفسير المتقدم لما ذكر بل هو إشارة إلى زيادة الوجود ليخرج الواجب تعالى وإلى أن الاعتبار فى الجوهرية كونه بهذه الصفة فى الوجود الخارجى لافى العقل أى إنه ماهية إذا قيست إلى وجودها الخارجى ولوحظت فيه بالنسبة إليه كانت لافى موضوع ، ولا شك أن تلك الجواهر حال قيامها بالذهن بصدق عليها أنها موجودة فى الخارج لافى موضوع ، وإن كانت باعتبار قيامها بالذهن فى موضوع ففى جواهر وأعراض باعتبار قيامها بالذهن وعدمه وكذا الحال فى العرض ، هذا هو الموافق لما فى الشفاء انتهى . ثم قال : وبما حورنا لك ظهر

عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع بمحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو محله المقوم له ، وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بنفسه استغناؤه عن محل يقومه ، ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتا والثاني منوعا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم أم لا كما في صفات البارى والمجردات

أن الوجود بالفعل معتبر في الجوهر والعرض أن معنى الموجود لا في موضوع وماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع واحد لافرق بينهما إلا بالإجمال والتفصيل (قوله هند المتكلمين) أى أكثرهم وإلا فقد علمت أن من المتكلمين من يوافق الحكماء في معنى القيام بالغير والقيام بالنفس ، ثم هذا المعنى المنسوب للمتكلمين ليس للقيام بالنفس مطلقا بل لقيام الجوهر فلا ينافى أن معنى قيام البارى بنفسه أن لا يفتقر إلى محل ولا يخصص عندهم أيضا . ونقل عن الشارح هنا أن قيام الشيء بذاته عند المتكلمين أنخص منه عند الفلاسفة فإن القائم بذاته عند المتكلمين لا يد وأن يكون متحيزا فلا يتناول البارى والعقول والنفوس المجردة اه . ومزاده بالشيء خصوص الجوهر لما علمت من أن قيام البارى تعالى غير ماذكر ، وهذا كقول السعد في شرح العقائد ومعنى قيامه بنفسه الخ ، فكتب عليه العلامة الخيالى ما نصه : أى قيام العين أو الممكن قيده بالإضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته . ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين اه ولم يتعرض لقيام المجردات كالنفوس والعقول لأن الكلام مع جمهور المتكلمين وهم لا يثبتون المجردات (قوله المقوم له) لم يقل القائم هو به لذكره مع قوله فإن تحيزه تابع الخ إذ القيام بالغير هو التبعية في التحيز (قوله عن محل يقومه) التعبير بالتقوم هنا ضرورى لإدخال قيام الصورة بالحيوى لقول الحكماء بهما (قوله سواء كان متحيزا) أى تبعاتعميم في الناعت لا في المنعوت كما هو ظاهر (قوله والمجردات الخ أثبتنا الحكماء وبعض المتكلمين كالإمام الغزالى والراغب الأصفهاني قالوا : إن النفس الناطقة تعقل البسيط وتعقل المفهوم الكلى والمتضادين فتكون مجردة ولا يخفى ضعفه :

وفي شرح الطوالع أن المجرد إن تعلق بالبدن تعلق التأثير فهو العقول العشرة في لسان الحكماء والملا والأعلى في لسان الشرع ، وإن تعلق بتعلق التدبير فإن كان علويا فالنفوس الفلكية والملائكة السماوية ، وإن كان سفليا فإن كان مدبرا للبيئات وأنواع الكائنات فالملائكة الأرضية ، وإن كان مدبرا للأشخاص فالنفوس الناطقة الأرضية ، وإن لم يتعلق بما ذكر فإن كان خبرا بالذات فهم الكروبيوت ، وإن كان شرا بالذات فهم الشياطين ، وإن كان مستعدا لهما فهم الجن اه باختصار :

وفي المحصل للإمام الرازى : ما ليس متحيزا ولا قائما بمتحيز أنكره الجمهور من المتكلمين ، وأقوى أدلتهم أنا لو فرضنا موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساويا لذات الله تعالى فيه ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية وهذا ضعيف ، لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضى التماثل وإلا لزم التماثل في الاختلافات لأن كل مختلفين لابد أن يشتركا في سلب كل ماعداهما اه ذكره المحشى في كبراه :

والمشهور أن الملائكة عند أهل السنة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مخلفة وقد تظهر بصورها الأصلية وأنها صنفان : صنف شأنه الاستغراق في معرفة الحق والتزهد عن الاشتغال بغيره - يسبحون الليل والنهار لا يفترون - وهم العلويون والملائكة المقربون : وصنف يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم - لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون - وهم المدبريات أمرا ، والكل معصومون لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة ولا يقع بينهم تناكح ولا تناسل : وعند الحكماء أرواح نورانية لطيفة مجردة

ذكره السعد التفتازانى : والجردات هى النفوس الناطقة والعقول ونحوها ، والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسمانى : أى ليست بمركبة ولا داخلية فى الجسم فهى قائمة بنفسها .
وأقسام الجواهر عند الحكماء خمسة : لأنه إن كان محلا لجوهر آخر

عن علائق المادة وتوابعها متعلقة بالهاكل العلوية وهى الأفلاك والكواكب ، مبرأة عن الشهوة والغضب قوية على أشغال شاقة لا يلحقها بذلك فتور زاعمين أن كونها أجساما لطيفة يستلزم أن لا تقدر على الأعمال الشاقة ، وأن تتلاشى بأدنى قوة وسبب يصل إليها من خارج بخلاف ما إذا كانت أرواحا لطيفة مجردة ، وهى على ما زعموا شاملة لنفوس الأفلاك ولصنف المقرين والمدبرات . وأما الجن فهى عند أهل السنة أجسام عاقلة تغلب عليها النارى قابلة للتشكل بأشكال مختلفة من شأنها الخفاء ، وقد ترى بصورها الأصلية للأنبياء وخواص الأمة ، أما الفلاسفة فجمعهم يذهب إلى وجودها ويسمى أرواحا سفلية زاعما أنها جواهر مجردة قائمة بنفسها وأنها أنواع مختلفة بالمهابة بعضها خير وبعضها شرير وتسمى شيطانا ، ومن الفلاسفة من أنكر وجودها أصالة .

والحقى مذهب إليه أهل السنة لمساواة به القرآن العزيز فى كثير من الآيات ولما جاء فى السنة النبوية من طرق عديدة ، ويجرد بعدها عن الحس لا يوجب إنكار ماصح فى الشريعة الإسلامية كما يزعمه بعض جهلة اليوم ، بل ذلك قصور فى النظر وضعف فى رأى - ومن يفضل الله فإله من هاد - (قوله والمراد بتجردها الخ) أى فليس المراد به تجردها عن التعلق بالبدن أو خلوها من النعوت والمعاني بل المراد أنها ليست جسما ولا جزء جسم بل ولا عرضا قائما بالجسم : أى ليست مادية ، فقوله أى ليست بمركبة ولا داخلية فى الجسم تفسير لها باعتبار كونها جوهرًا وإلا فمجرد كونها ليست مركبة ولا داخلية فى الجسم لا يتفرع عليه قوله فهى قائمة بنفسها ، ثم هو قليل الجدوى إذ الكلام فى تعميم الناعت القائم بغيره ويازمه تعميم النعوت الشامل للمجرد وغيره وكلاهما قائم بنفسه فتحصيل الجردات بالتفريع المذكور مع ما علمت ليس فيه كبير فائدة (قوله وأقسام الجواهر عند الحكماء خمسة) هذا مذهب المشائين القائلين بثبوت الهوى كأرسطو وأبى نصر وأبى على الفارابى ، وأما على مذهب الإشراقيين كأفلاطون ومن تبعه ممن لا يقولون بثبوتها فى الأجسام فأقسامه أربعة فقط ، وبقي المكان على رأى أفلاطون فإنه البعد المحظور وليس واحدا من الأقسام الخمسة : قالوا : وليس الجواهر جنسا لواحد من هذه الأقسام الخمسة وإلا لتركب كل واحد منها من جنس وفصل ، وفيه أنه لا مانع منه إذا كان التركيب العقلى لا يستلزم التركيب الخارجى فتدبر (قوله إن كان محلا الخ) اعلم أن الحلول فى اصطلاح الحكماء خاص بحلول الصورة فى الهوى وحلول العرض فى الجسم وحلول العلوم فى الجردات وحلول العرض فى العرض . وأما حلول الجسم فى المكان أو حلول الأطراف المتداخلة كملقاة خط لخط فلا يسمى حلولا عندهم ، وقد عرفوه بأنه اختصاص شئ بشئ بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر حصا بحيث لا يتأيزان فى الإشارة الحسية فيشمل حلول الصورة فى الهوى وحلول الأعراض فى الجواهر المادية ، وحلول الأعراض فى الأعراض كالنقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم التعليمى دون حلول الأعراض فى الجردات .

وقد أجب عن أنه على تقدير الإشارة الحسية إليها تكون متحدة وإلا فهى ليست مما يشار إليها إشارة حسية والإشارة العقلية لا اتحاد فيها لأنها عبارة عن ملاحظة العقل لشيء ، ولا يتأتى أن تكون ملاحظته لشيء عين ملاحظته لآخر بخلاف الإشارة الحسية ، ويصدق على الأطراف المتداخلة كملقاة خط لخط وعلى الأجسام فى أحيازها مع أن ذلك لا يسمى حلولا عندهم : وقد يقال للحلول هو الاختصاص الناعت : أى التعلق الخاص

فهو الهوى ، وإن حالا في جوهر آخر فهو الصورة ،

الذى يصير به أحد المتعلقين نعتا للآخر والآخر منعوتا به ، وإن لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معاومة لنا باختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان (قوله فهو الهوى) الهوى كلمة يونانية معناها الأصل والمادة تطاق على الجوهر الذى تحمل فيه الصورة وتسمى الهوى الأولى وهى المرادة هنا :

وفى المحشى نقلا عن الصحائف أن الهوى أربعة : الأولى ماذكر : الثانية : جسم قام به صورة كالهوى بالنسبة إلى صورها النوعية . الثالثة : الأجسام مع صورها النوعية التى صارت محلا لصورة أخرى كالحشب لصورة السرير والطين لصورة الكوز . الرابعة : أن يكون الجسم مع الصورتين محلا لصورة أخرى كالأعضاء لصورة البدن وأجزاء البيت لصورته ، والهوى الأولى جزء الجسم والثانية نفس الجسم والثالثة والرابعة الجسم جزء لهما هـ :

والظاهر أنه لا فرق بين الهوى الثالثة والرابعة لأنها فى كل منهما اسم لمجموع الجسم مع الصورة النوعية باعتبار كونه محلا لصورة عرضية ناشئة من التأليف كما يؤخذ من الأمثلة المذكورة ، نعم إذا اعتبر فى المعنى الثالث للهوى مجموع الهوى الأولى والصورتين الجسمية والنوعية بالنسبة إلى الصورة الشخصية كالأعضاء مع البدن لمقارنة التأليف لوجود الأعضاء ، واعتبر فى المعنى الرابع ذلك مع الصورة الشخصية بالنسبة إلى صورة أخرى عرضية حادثة من التأليف كالحشب للسرير والطين للكوز وأجزاء البيت لصورته ظهر الفرق بين العنيتين فتأمل . واستدل القائلون بثبوتها بأنا نشاهد عروض الانفصال لبعض الأجسام ولا جاز أن يكون قبولها ذلك للمقدار القائم بها ولا للصورة الجسمية لانعدامها عند طرو الانفصال عليها وحدث هويتين أخريين والقابل يجب بقاؤه مع المقبول ، فتعين أن يكون لأمر مشترك بين المتصل الأول وهذين المنفصلين باق بعينه فى الحالين ، وهو المعنى بالهوى التى هى جوهر قابل لما يعرض له من الاتصال والانفصال محل للصورتين كذا قالوا هـ

وحاصله أن الصورة الجسمية وهى الجوهر المتصل ذو الأبعاد الثلاثة موجودة بالضرورة لأنا نشاهدها ونشاهد أيضا عروض الانفصال لبعضها كالماء ، وسأنى أن المقدار أى الجسم التعاليجى وهو السكم المتصل القابل للقسمة فى الجهات الثلاثة عرض موجود قائم بها ، فالانفصال العارض لها إما أن يكون لذات الصورة الجسمية أو للمقدار القائم بها وكلاهما باطل لانعدامهما عند طرو الانفصال إذ الماهية المقيدة بقيد سواء كان فصلا أو لازما تنعدم بانعدامه ، والاتصال قد اعتبر قيذا فى كل من الصورة والمقدار فلو اتصف بالانفصال فلما مع بقاء الاتصال وهو باطل وإما مع عدمه فلا يكون قابلا له . وقد تقرر أن القابل يجب بقاؤه مع المقبول والاتصال لا يوجد مع الانفصال فلا يوجد موصوفه وهو الصورة أو المقدار القائم بها فإذا لا بد أن يكون الانفصال عارضا لأمر ثالث فى الجسم وهو المعنى بالهوى ، وفيه أنه على تسليم أن الاتصال من لوازم الصورة الجسمية وأن القابل يجب بقاؤه مع المقبول لا نسلم أن ذلك الأمر الثالث جوهر ولم لا يجوز أن يكون عارضا ، وعلى تسليم أنه جوهر لا يلزم أن يكون محلا للصورتين . قالوا : وليست الهوى علة فاعلية للصورة لأنها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجودها والعلة الفاعلية يجب وجودها بالفعل قبل المعلول ، وليست الصورة أيضا علة فى الهوى لأن الصورة إنما يجب وجودها مع الشكل أو بالشكل والقابل له هو الهوى فإذا وجود كل منهما عن سبب منفصل وإن كان لا غنى لإحدهما عن الأخرى ، فالهوى تفتقر إلى الصورة فى التقوم والصورة تفتقر إليها فى الشكل هـ

وذهب الإشرافيون إلى عدم ثبوت الهوى فى الأجسام وأن الجسم عندهم هو الصورة الجسمية المشاهدة القابلة للاتصال والانفصال لذاتها وليس أحدهما لازما لها ، وهى من حيث ذاتها تسمى جسما ومن حيث قبولها للصورة

وإن كان مركبا منها فهو الجسم ، وإن لم يكن كذلك ، فإن كان متعلقا بالأجسام تعلق التبدير والتصرف : أى شأنه ذلك فهو النفس وإلا فهو العقل .

النوعية تسمى هيولى ، فالجسم من حيث هو جسم بسيط ومن حيث هو نوع مركب من الصورة الحسية والصورة النوعية . وقد أثبتنا الحكماء باختلاف الآثار فى كل نوع من الأنواع . قالوا : لا جائز أن يكون ذلك لأمر مبان للجسم لاستواء النسبة إليه ، ولا للهيولى لأنها قابلة لإفاعة ولا لمطلق صورة جسمية فحين أن يكون لصورة أخرى وهى الصورة النوعية (قوله وإن كان مركبا منها فهو الجسم) وقد عرفه الحكماء بأنه الجوهر الممتد فى الجهات الثلاثة . واختلفوا فى أن الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط فى الخارج أو مركب من مادة وصورة مخاضين لجنسه وفصله ، وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض أو من جوهرين فالأول لأفلاطون وجماعة من الحكماء وتبعهم الشيخ المتقول ، والثانى ما اختاره فى التلويحات . والثالث مذهب أرسطو ومن تبعه وهو ما أشار إليه الأشارح هنا . وأما المتكلمون فقالوا يتركب الجسم من الجواهر الفردة : ثم اختلفوا فى أقل ما يتركب منه الجسم فقبل جزءان وعليه فلا واسطة بين الجوهر الفرد والجسم وقبل أربعة ، وقبل ستة وقبل ثمانية ، وعليها فثبتت الواسطة بين الجوهر الفرد والجسم كخط جوهرى وسطح جوهرى ، والنافون للجزء الذى لا يتجزأ بنفون الخط الجوهرى والسطح الجوهرى يمثل مانفوا به الجزء ، وسأبقى الكلام على الخط العرضى والسطح والجسم التعليمى التى هى أعراض فتدبر (قوله فإن كان متعلقا بالأجسام الخ) أى بواسطة تعلقه بالروح الجوانى لتحقق المناسبة التى لا بد منها فى الربط بين المجرد وغيره ، وهذا التعلق يترتب عليه من الآثار ما يترتب على التعلق السريانى الذى يثبت أهل الحق حيث قالوا : إن النفس جوهر لطيف سار فى البدن سريان الماء فى العود الأخضر ، وأن ما يصل إليها فى هذه النشأة الدنيوية من الآثار والكمالات إنما يصل إليها من طريق البدن المادى إلا من خصه الله تعالى بقوة فى نفسه لا تمنعها من التصرف والتعلق بالهولم الأخرى والأخذ عنها مباشرة . انظر تعليقاتنا على الإفاضة القدسية (قوله أى شأنه ذلك) فيه أن هذا لا يلائم مذهب الحكماء القائلين بقدوم النفوس الناطقة وأنها متناهية مع التناسخ ولا مذهب القائلين بمحدوثها وأنها غير متناهية فإنها عندهم متعلقة بالبدن فعلا لا شأنا ، فالأولى إسقاط هذه الزيادة ولذلك لم يذكرها غيره أفاده المحشى .

وأوجب بأن القائلين بمحدث النفس الناطقة من الحكماء نصوا على أنها بعد خراب البدن تبقى متعمة أو معذبة على حسب الإفاضة والاستعداد حال التعلق البدنى ، فهى فى هذه الحال ليست متعلقة به بالفعل وإن كانت فى مبدئها لا بد لها من التعلق بالبدن . وسببه كما قبل توقف كمالاتها ولذاتها الحسنيين والعقليين عليه كما قال تعالى - والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون - (قوله وإلا فهو العقل) أى إن لم يتعلق التعلق المذكور بأن تعلق تعلق التأثير فهو العقل فالعقل عند الحكماء جوهر مجرد عن المادة وعلاقتها متعلق بالجواهر والأجسام تعلق التأثير وأفراده عشرة كما هو المشهور عند الحكماء القائلين بقدوم العلم بالزمان . وتفصيل مذهبهم على ما اشتهر عنهم أن الواجب لكونه واحدا من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد ويجب أن يكون بسيطا ، ولا جائز أن يكون هو الهيولى لأنها لا تقوم بالفعل بدون الصورة فلا تكون علة للصورة والصادر يجب أن يكون علة لجميع ماعده إما بواسطة أو بغير واسطة ، ولا جائز أن يكون صورة لأنها لا تتقدم بالعلة على الهيولى ، ولا جائز أن يكون عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر ولا أن يكون نفسا وإلا كان فاعلا قبل وجود الجسم ، وهو محال إذ النفس إنما تفعل بواسطة الأجسام فتعين أن يكون عقلا .

وقال المتكلمون : كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز إما أن يقبل القسمة فهو الجسم أولا فالجواهر الفرد ، واعلم أن للجواهر أحكاما :

ولما أثبتوا أن واجب الوجود واحد من كل وجه وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وأن أشرف المعلومات يتبع الجهة التي هي أشرف الجهات قالوا : إن أول صادر عن الواجب هو العقل الأول ولهذا العقل ثلاث جهات واعتبارات : اعتبار الوجوب بالغير ، واعتبار الوجود ، واعتبار الإمكان بالذات ، فيصدر عنه بالاعتبار الأول عقل ثان وباعتبار الثاني نفس الفلك وبالثالث فلك أول ، وهكذا إلى العقل العاشر وهو العقل الفياض المدبر لما تحت فلك القمر ، ويسمى العقل الفعال لكثرة فعله وتأثيره في علم العناصر فيصدر عنه هيولى العناصر والصورة الجسمية والصورة النوعية المختلفة بشرط استعداد تلك الهيولى العنصرية لإفاضة تلك الصور عليها بسبب الحركات السماوية ، وكل هذه دعاوى لم تثبت فإنا نمنع أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ولو سلمناه فلم لا يجوز أن يكون أول صادر عن الواجب تعالى أحد جزءى الجسم ويتوسطه بصدر الجزء الآخر . وقد صرحوا بأن الصورة جزء علة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية عن الهيولى في مدخلة التأثير كما هو مقتضى كونها جزء علة كونها غنية عنها في وجودها متشخصة ، ولئن سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف إيجادها مطلقا على ذلك التعلق ، وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأول صفة قائمة بذاته تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات فيه لم يتم ، ثم مادليلهم على أن العقول عشرة فحسب ، ولم كان العقل الفعال محالفا لبقية العقول في جهاته وآثاره . وماوجه استناد الفلك الثان مع ما فيه من الكواكب المتكثرة المختلفة المقادير إلى جهة واحدة في العقل الثاني ، وماذا يجديهم في المطالب البرهانية حديث استناد الأشرف إلى الأشرف وهو خطاى محض أفاده في التعليقات القدسية . وأورد عليهم الإمام الرازى أن هذه الأوصاف الاعتبارية إن كفت في التغاير فللمبدأ الأول أيضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية فيجوز أن يكون علة للمعلومات المتكثرة باعتبارها من غير خلل في قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، والفرق بين اعتبارات المبدأ الأول واعتبارات العقل الأول تحكم باطل ،

وأجاب بعض المحققين بأن المختار في مذهبهم استناد المعلومات المتكثرة إلى الأمور الموجودة دون الاعتبار العقلية وإن اشتهر في كتبهم وذلك بأن يصدر عن (أ) أى المبدأ الأول (ب) أى العقل الأول ، وعن (ب) أى العقل الأول (ج) أى العقل الثانى ، وعن مجموع (أ ب ج) أى عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى مايطاق عليه المجموع حقيقة أو مجازا (د) أى الفلك الأعظم المتكثر في ذاته بأن يصدر عن مجموع (أ ب) النفس المردة ، وعن مجموع (ب ج) هيولاه ، وعن مجموع (أ ج) صورته الجسمية ، وعن مجموع (أ ب ج) صورته النوعية حتى تحصل معلومات متكثرة هي العقل الثانى ، ونفس الفلك وأجزاؤه الثلاثة في مرتبة واحدة من الوسائط : أى بواسطة واحدة هي العقل الأول الصادر عن المبدأ الأول إلى آخر ماقالوه ، وهو مبنى على أن المجموع موجود بوجود آخر سوى الآحاد وأن بعض المجموعات جزء من بعض ، فإنه أثبت وراء الآحاد الثلاثة أربع موجودات متباينة الآثار ثلاثة منها ثنائيات وواحد ثلاثى ، وجعل كلا منها علة لموجود آخر مباين لسائر المعاولات وجعل الثنائيات داخلية في جملة الثلاثيات فتأمل (قوله إما أن يقبل القسمة) ظاهرة في جهة واحدة لأن الغرض بيان أقسام الجوهر وأنه لا يخلو إما أن يكون جوهر فردا أو جسما ، وهذا إنما يتمشى على القول بأنه لا واسطة بين الجوهر الفرد وبين الجسم وأن الجسم متركب من جزئين فأكثر ومبنى أيضا على عدم ثبوت المجرد كما هو قول جمهور المتكلمين . وتقدم أن الجسم عند المعتزلة هو الطويل العريض العميق ولذلك اختلف المتكلمون في أقل

فنها أنها قابلة للبقاء زمانين مثلا خلافا للنظام في جعلها كالأعراض :
ومنها أنها لا تتداخل على جهة النفوذ والملازمة من غير زيادة في الحجب :

ما يترتب منه الجسم فليل جزءان وقيل أربعة، وقيل ستة، وقيل ثمانية كما تقدم، والمشهور عن النظام أنه متألف من أجزاء غير متناهية (قوله فنها أنها قابلة للبقاء زمانين) في شرح المقاصد أن هذا الحكم ضروري بمعنى أننا نعلم بالضرورة أن كيننا وثنائنا وبيوتنا وذواتنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات، بل إن كان في العوارض والهيئات لا بمعنى أن الحس يشاهدها باقية حتى يزد الاعتراض بأنه يجوز أن يكون ذلك لتجدد الأمثال كما في الأعراض (قوله خلافا للنظام) حيث التزم أنها لا تلبق زمانين وأنها تتجدد بتجدد الأمثال .

ولما كان قوله مخالفا للضرورة ونوعا من السفطة تصدى جمع من العلماء للجواب عنه ، فزعم بعضهم أن هذا النقل عن النظام غير معتمد إما لكونه مكذوبا عليه أو توهمه السامعون من قوله إن علة الحاجة هي الإمكان وأن الأجسام محتاجة إلى المؤثر حال بقائها ، ففهموا منه أن ذلك لا يتصور إلا إذا كانت متجددة غير باقية مع أنه لم يرد ذلك ، وبعضهم زعم أن ذلك مبني على أن الجسم عنده مجموع أعراض والعرض غير باق . وردده السعد في شرح المقاصد حيث قال : وتحقق ذلك أن مثل الأكوان والاعتقادات والآلام والذوات وما أشبه ذلك أعراض ما لا مدخل لها في حقيقة الجسم وفاقا . وأما الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما ، فعند النظام جواهر بل أجسام محققة حتى صرح بأن كلام من ذلك جنم لطيف مركب من جواهر محققة اهـ . على أن مجموع الأعراض إذا كان جسما كما زعم هذا القائل هل يكون قائما بنفسه أو بغيره وما هو ذلك الغير ينقل الكلام إليه ، وأنت خير بآن المشهور عن النظام أن الجسم عنده مركب من أجزاء لا تنتجز لانهاية لها فكيف يصح القول عنه بأنه مركب من مجموع أعراض حقيقة ، واشتهر عنه هذا المذهب أعني كون الجسم مركبا من أجزاء لانهاية لها حتى ألزم بأنه لو كان كذلك لتوقف قطع المسافة المحدودة على حركات غير متناهية في أزمان كذلك لأن أجزاء المسافة غير متناهية وقطعها موقوف على قطع أجزائها وإن أجاب عنه بالقول بالطفرة المشهورة عنه وهى الانتقال من جزء إلى آخر مع ترك الأوساط فإن ذلك باطل بالضرورة ، ومن الشواهد على بطلانه كما في شرح المقاصد أن نمد القلم فيحصل خط أسود من غير أن يبقى في خلاله أجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الأجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لأن الأجزاء المشوكة أقل من المطفرة عنها بكثير ، بل لانسبة بينهما لكونها غير متناهية فينبغي أن يقع الإحساس بالبيض اهـ ويلزمه أيضا كما يلزم المتكلمين القائلين بتركيب الجسم من أجزاء لا تنتجز القول بتفكيك الرجا عند دورانها أو بانقسام الجزء ، فإن الطوق الكبير إذا تحرك جزءا واحدا امتنع أن يتحرك الطوق الصغير . وهو القريب من القطب وإذا تحرك أزيد من جزء فلا بد أن يقطع الصغير أقل من جزء فينقسم الجزء الذي لا يتجزأ ، فإن أجابوا بأن الطوق الصغير يتحرك جزءا ويسكن ربما يتحرك الطوق الكبير أجزاء ، ثم بعد ذلك ينض للحركة الثانية فيسكن البطء في بعض أزمنة حركة السريع لزم تفكيك أجزاء الرجا عند تحركها ثم التصاقها عند الوقوف ، وذلك وإن كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات فتدبر (قوله ومنها أنها لا تتداخل الخ) هذا الحكم متفق عليه عند الجميع إلا أنه عندنا بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون هذا الجسم بعينها أجساما كثيرة وأن يكون الذراع الواحد مثلا ألف ذراع بل جاز تتداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وصريح العقل بأياه كذا في شرح المواقف . وحاصله يرجع إلى القول بمساواة الجزء للكل وهو باطل ضرورة أن الكل أعظم من الجزء . وعند المجتزلة

ومنها تماثلها في الصفات النفسية

لتضاد الأحياز : أى أن الحيز باعتبار كون أحد الجوهرين فيه يضاد الحيز الآخر باعتبار كون الجوهر الآخر : أى أن هذا الكون يضاد هذا الكون . فكما يستحيل اجتماع الضدين أو المثلين كيباض وسواد أو بياض وبياض في موضوع واحد كذلك يستحيل أن يجتمع جوهران في حيز واحد : أى بأن يكون حيز أحدهما بعينه هو حيز الآخر من غير أن يكون هناك اختلاف في الوضع ومقدار الجسم ، والنظام لما لم يقل به وإن لزم قوله بتركيب الجسم من أجزاء غير متناهية العدد مع تناهيه في المقدار لم يقل خلافا له (قوله ومنها تماثلها في الصفات النفسية) أى تماثل الجواهر في الصفات النفسية وأما تماثلها في ذاتها فذهب الحكماء أن الجواهر المحردة مابئة للجواهر المادية وهيولات العالم العلوى متباينة في ذاتها : أى أن هيولى كل فلك تبين هيولى الفلك الآخر كما هي مابئة لغيرها ، وهيولى العناصر الأربعة والمواليد الثلاث حقيقة واحدة مابئة لغيرها ، والصورة الجسمية في العوالم كلها علويها وسفليها حقيقة واحدة ، والصور النوعية كلها متباينة بالذات فالأجسام النوعية كلها عند الحكماء متخالفة بالذات : أى بأمر جوهرى وهو الصورة النوعية ومع ذلك فهي مشتركة في الصفات النفسية اشتراك الحقائق المتباينة في العرض العام . والمشهور عند المتكلمين أن الجواهر الفردة متماثلة . وبعضهم يقول إنها متخالفة بمعنى أن كل جزء جوهرى يخالف الجزء الآخر ، في المواقف وشرحه ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة خلافا للنظام والتجار احتجنا بوجهين : الأول أن الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهى التحيز والقيام بالنفس والأجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة ، فابست الأجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة وإلا كانت متماثلة فتكون أعراضا إذ الممكن الموجود منحصر في الجوهر والعرض . قلنا : لأنهم أن الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها ، وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز أن تكون تلك الصفات أعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة . فلا حاجة بنا حينئذ إلى دخول الأعراض في حقائق الجواهر وتركبها منها ولذلك : أى لعدم دخولها فيها . قلنا : إن الأعراض لا تبنى والجواهر باقية :

واعلم أنه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر الفردة وتماثلها في الحقيقة كالأشاعرة قاطبة وأكثر المعتزلة من جعل الأعراض داخلية في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرًا مع جملة من الأعراض منضمة إلى ذلك الجوهر ، إذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الأجسام كلها متماثلة في الحقيقة ، وإنه باطل بالضرورة اه :

واعترضه السعد في شرح المقاصد بأنه كيف ذهل عما في هذا المخلص من الوقوع في ورطة أخرى هي عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذى هو جملة الأعراض الغير باقية باعتراف هذا القائل اه أى فيلزم المصير إلى أن القائل بعدم بقاء الأعراض وهو الشيخ الأشعرى لا يقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقائق مختلفة ، وأما الأشاعرة فهم قائلون ببقائها . وأنت خير بأن هذا مخالف لما سبق في مباحث الأعراض من أن الشيخ الأشعرى ومتابعيه من محقق الأشاعرة قائلون بعدم البقاء . والحق أن يختار القائل بتماثل الجواهر الفردة تماثل الأجسام وأن الامتياز بينها بأمر خارجة عن حقيقتها أفاده حسن جابى على المواقف ولك أن تقول إنما يلزم عدم بقاء الأجسام بدخول جملة من الأعراض على القول بتجدها لو قيل بدخول جملة معينة بخصوصها ، وأما لو قيل إن تنوعها بأى جملة من الأعراض المتجددة المتماثلة كما قاله الحكماء في بقاء الهيولى بالصورة الجسمية

التي تتوارد عليها فلا يلزم ما ذكر ، وقد قيل به في مذهب النظام أفاده عبد الحكيم على المواقف . فتمحصل أنه لا خلاف عند الحكماء في أن الجواهر منها ما هو متباين ومنها ما هو متماثل ، وأن الأجسام النوعية كلها حقائق متخالفة .

واختلف المتكلمون هل الجواهر الفردة متخالفة أو متماثلة ، وهل الأجسام المركبة منها متخالفة أو متماثلة ، وأن القول بدخول جملة من الأعراض في حقيقة الأجسام لا يوجب عدم بقائها ولو على القول بتجدد الأعراض وأنه لا يلزم من القول بتماثل الجواهر أو الأجسام تماثلها في الصفات النفسية بل مع كونها متخالفة في ذاتها تكون متماثلة في تلك الصفات ؟ فهذا مبحث متفق عليه وذلك مبحث آخر قد علمت الخلاف فيه . وعلى مذهب الحكماء يكون تركيب الأنواع مثل الإنسان والفرس والماء والنار من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل من الذوات المنتزعة من أجزائها المادية الجوهرية لتنوعها بفصول منتزعة من صورها النوعية الجوهرية ، وأما على مذهب المتكلمين فأجزاؤها العقلية منتزعة من الأجزاء المادية المجتمعة من الجواهر الفردة وجملة الأعراض المنضمة إليها بمثابة الصورة النوعية الجوهرية المنضمة إلى الصورة الجسمية عند الحكماء ، فكلا الفريقين قائل بتركيب الحقائق من جنس وفصل إلا أن منزع الفصول عند الحكماء الصور النوعية الجوهرية وعند المتكلمين ما هو بمثابة ذلك من الأعراض النوعية ، وعلى كلا المذهبين فمسألة المسخ التي أشار إليها الخشبي هنا إما أن تكون بتبدل الأعراض أو بزوال الصورة النوعية وما يتبعها من العوارض وإيجاد صورة أخرى جوهرية أو عرضية وهو المعبر عنه بالكون والفساد ، فالممسوخ على الأول لا تزال حقيقته النوعية باقية بعد المسخ وعلى الثاني منفية ذاتا وشخصا ، ولا استحالة في ذلك فقد نص السيد السند في شرح المواقف أن اتحاد شيء بآخر يطلق على معان ثلاثة :

الأول : صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة أى التغير والانتقال دفعا كان أو تدريجيا كما يقال صار الماء هواء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضمام الصورة التي للهواء إليه فحصل حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء ، وكما يقال صار الأبيض أسود بزوال صفة السواد عن الموصوف بها وانضمام صفة أخرى هي البياض .
الثاني : صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شيء إلى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا ، والاتحاد بهذين المعنيين لاشك في جوازه بل في وقوعه .

الثالث : بأن يصير شيء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء ، وهذا باطل بالضرورة . ويتصور على وجهين : الأول : أن يكون هناك شيئين كزبد وعمرق فيتحدان بأن يصير زبد عمرقا وبالعكس ، والثاني أن يكون هناك شيء واحد كزبد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره اه ومسألة المسخ لا تخرج عن الاتحاد بالمعنى الأول كما أن قلب الحقائق المحال لا يخرج عن الثاني فتدبر (قوله في الصفات النفسية الخ) نذرم أن الصفة تنقسم إلى ثبوتية وهي مالا يكون السلب معتبرا في مفهومه وإلى صابية وهي مالم يست كذلك ، والثبوتية عند الأشاعرة تنقسم إلى نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها : أى تدل على الذات دلالة الأثر على المؤثر دون معنى زائد عليها : أى دون أمر خارجي زائد على الذات ، فلا ينافي أن مفهومها مغاير للذات وإلا لم تكن صفة ككونها جوهرها أو موجودا أو ذاتا أو شيئا ، فإن كل هذه أوصاف للذات دالة عليها دلالة الأثر لأخذها من الذات وانتزاعها منها وليس لمفهومها الوصفى ما يحاذيه خارجا فلا تدل على معنى زائد عليها ، ويقابها المعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات وهذا على رأى منكرى الأحوال القائلين بأن الصفة إما موجودة أو معدومة ولا ثالث لهما ، والأمور الاعتبارية الانتزاعية وما يسمى حالا كلها أمور معدومة لا وجود لها

كالتحيز والقيام بالنفس وقبول الأعراض ونحو ذلك ، ويجوز تباینها في صفات المعاني كالماء والنار :
ثم شرعت في بيان التسعة مبتدئا منها بالسك لأنه أعم وجودا من الكيف ، فإن أحد قسميه أعنى العدد يعم
المجردات العارية عن الكيفيات وأصح وجودا من الأعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها إلا بالنسبة
إلى غيرها كتقرر الكميات والكيفيات فقلت : (ما يقبل القسمة) وهي فرض شيء غير شيء

إلا بوجود منزعها ، وعلى رأى مثنى الأحوال من الأشاعرة فالصفة النفسية ما لا يصبح توهم ارتفاعه عن الذات
مع بقائها كالأمثلة المذكورة في الشرح والمعنوية تقابلها كذا اشتهر ونقله المحشى عن المواقف وشرحه ، ولكن
شارحنا لم يرد بالصفة النفسية ومقابلها ماذكر أولا بل أراد بهما ماذكر ثانيهما من رأى مثنى الأحوال
(قوله كالتحيز الخ) فإن كون الجوهر متحيزا وقابلا للأعراض وقائما بنفسه أحوال زائدة على ذات الجوهر
عندهم ولا يمكن تصوّر انتفائها مع بقاء ذات الجوهر (قوله ونحو ذلك) ككون الجوهر جوهرًا وذاتًا وشيئا
وحدانًا فإن كل هذه أوصاف للجوهر لا يمكن تصوّر انتفائها مع بقاء ذات الجوهر (قوله كالماء والنار)
أى ككيفية الماء والنار من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة أو كالماء والنار الموصوفين بالأوصاف المذكورة
المباينة (قوله لأنه أعم وجودا من الكيف) للحوقه المجردات والجمادات والبسائط العنصرية ، ثم الكيفيات
المحسوسة والاستعدادية والمختصة بالكميات هى التى لا تلحق المجردات كما أن السك المتصل لا يلحقها فالأعمية
باعتبار المجموع والكيفيات النفسانية لا توجد في البسائط العنصرية والجمادات ، وهذا تعلم أن قوله فإن أحد
قسميه الخ كلام مجمل موهم وإن كان كافيا في المطلوب (قوله عن الكيفيات) أى المحسوسة والاستعدادية
والكمية (قوله وأصح وجودا) أى أثبت وجودا فإن الشيء المتوقف في تحققه على شيء واحد أثبت وجودا
من الشيء الذى يتوقف في تحققه على شيئين وهو ظاهر . وعبارة شرح المواقف هكذا : قدم الكيف على سائر
المقولات لكونه أعم وجودا من الكيف فإن أحد قسميه أعنى العدد يعم المقارنات والمجردات وأصح وجودا
من الأعراض النسبية التى لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات اه وقوله كتقرر الكميات
والكيفيات مرتبط بالمثنى . والمعنى تقرر النسبيات في ذوات موضوعاتها الشبيه بتقرر الكميات والكيفيات متلف
أى ليس تقررهما كتقررهما ، زائد المصنف قوله إلا بالنسبة إلى غيرها وهى زيادة مضرة كما هو ظاهر ، وزاد
قوله العارية عن الكيفيات وهى زيادة حسنة أفاد بها جهة عموم السك دون الكيف في هذه المادة ، وأن المجردات
عارية عن الكيفيات لأنها إنما تكون في الماديات أفاده المحشى . ولك أن تجعل قوله إلا بالنسبة إلى غيرها خبرا
أول تمهيدا لقوله كتقرر الخ . والمعنى لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها إلا بالنسبة إلى غيرها ، وقوله كتقرر
خبر أن أى ليس تقرر الأعراض النسبية كتقرر الكميات والكيفيات وإشارة إلى علة نفي المشابهة ، فقوله إلا بالنسبة
إلى غيرها أى بخلاف الكميات والكيفيات فإن تقررهما في ذوات موضوعاتها إنما هو بالنسبة لذاتها لا بالنسبة
لغيرها ، وعابه فكلتا الزادتين حسنة (قوله وهى فرض شيء الخ) أى ملاحظة أن هذا الجزء مغاير لهذا الجزء
بعد ملاحظة أنهما شيء واحد كما هما في الخارج كذلك ملاحظة كلية أو جزئية :

وحاصله أن المقدار الواحد يلاحظ فيه مقداران أحدهما مغاير للآخر فإن كانت تلك الملاحظة من العقل
بواسطة الوهم فوهمية وإلا فعقلية ويقال لها فرضية ، وعلى كل فهى مما تتعلق بالسك بالذات وخاصة من خواصه
والقول بأن خاصة السك القسمة الوهمية ليس تخصيصا بل أريد به ما قبال الفعلية والقسمة الوهمية لكون الوهم تابعا
للحس لا يلاحظ العقل فيها إلا مقدارا معينا يحلله إلى أجزاء معينة بخلاف العقلية فإنها تحكم كل على أى مقدار
ومقدار معين بأن يقبل القسمة وكل جزء منه كذلك إلى غير النهاية ، وفروض الوهمية جزئية دائما وفروض العقلية

هذا هو المراد هنا وليدخل الكم المتصل والمنفصل، وتطلق على الافتراق بحيث يحصل للجسم هويتان، وهذا المعنى

كافية كذلك، وعدد الأجزاء المفروضة في كل قسمة يزيد على عدد الفروض بواحد فخرج ما لا يقبل القسمة أصلا لآوهما ولا فرضا كالنقطة ونحوها من البسائط التي لا أجزاء لها (قوله هذا هو المراد هنا) أى فرض شيء الخ هو المراد من لفظ القسمة في تعريف الكم لا القسمة الفعلية وإن كانت تطلق عليها، لكن متى أطلقت هنا تنصرف إلى المعنى المذكور لأنه الكثير الشائع فيها فلا يرد أن لفظ القسمة مشترك بين معنيين أريد أحدهما في التعريف بلا قرينة ولما أريد هذا ولم يرد القسمة الفعلية لينطبق التعريف على أفراد الكم، إذ لو أريد خصوص العملية لم يشمل واحدا من أفرادها لامتصلا ولا منفصلا، وأما إرادة المعنيين معا فلنما يتمشى على مذهب من يرى صحة الجمع بين معاني المشترك دفعة واحدة، ومع ذلك يرد عليه أن الكم لا يقبل القسمة الفعلية بالذات فلا ينطبق التعريف على شيء من أفراد المعرف، وبهذا ظهر أن قوله ليدخل الخ في محله وهو تعليل غاى لإرادة معنى مخصوص من لفظ وقع في التعريف لولا إرادته لم يشمل التعريف ما ذكر، وإن كان الأصل في التعريف أن يكون لبيان الحقيقة بالذاتيات أو بوجه يميزها عما عداها، ولعله أشار به إلى أن هذه رسوم يقصد بها تمييز أفراد الحقيقة لا كشف ماهية المحدود فتدبر (قوله وتطلق على الافتراق الخ) وهى بهذا المعنى لانحاق الكم المتصل ولا المنفصل أما المتصل فلما بين، وأما المنفصل فلا أنه إن أريد من الافتراق زوال الاتصال الحقيقي فظاهر أنها لانحاقه ولا تلحق معروضة لعدم الاتصال فيه، وإن أريد به زوال الاتصال التجاورى فلا تلحقه بالذات بل هى عارضة لمعرض الوحدات بالذات للوحدات في أنفسها أيضا.

وعبارة شارح المواقف بعد أن ذكر ما تقدم : وإذا أريد بها : أى القسمة الفعلية عدم الاتصال مطلقا أعنى الانفصال الذاتي فهى عارضة للوحدات بالذات فلنما في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعرضات الوحدات بواسطتها اه وفيه أن هذا ينافيه تصريحهم بأن التقابل بين الاتصال والانفصال الذى هو الافتراق المذكور تقابل لعدم والملكية فإن ذلك يقتضى أن الانفصال انفصال لما كان متصلا وهذا منفصل من قبل أن يلحقه الانفصال المذكور فلا معنى لكون الكم المنفصل يقبل القسمة مع تحققها فيه .

وفي المواقف : والمراد بالقسمة هنا أن يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل فلا يرد قول الإمام الرازى إنه مختص بالمتصل فيكون التعريف غير جامع اه . قال شارحه : وذكر يعنى الإمام في الملخص أن قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان ، وهذا المعنى لا يلحق المقدار لأن الملحق يجب بقاؤه عند اللاحق إلى آخر ما ذكره الشارح ، ثم قال عن الملخص أيضا إنه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة أى الفرضية لأنه مختص بالمتصل ؛ ووجهه الكاتبى نقلنا عن المباحث المشرقية بأن يزداد في التعريف قيد فيقال هو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء أى ولا يزال كذلك وهو كناية عن عدم الانقطاع في الفرض المذكور ، ولا شك أن هذا القيد يخصه بالمتصل لأن الوحدة التى ينقسم إليها المنفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء .

وفي عبارة الملخص نوع إشعار بهذا القيد حيث قيل فيه : وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب أن تلك الزيادة غير معتبرة والتعريف شامل لهما معا . وفي المباحث المشرقية منهم من اقتصر في تعريف الكم على قبول المساواة واللامساواة ومنهم من ضم إليه قبول القسمة، وذلك خطأ فإن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا من عوارض الكم المنفصل إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم اه والمستفاد منه أنه لا يجوز تعريفه بقبول

لا يلحق المقدار لأن المالحق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد إذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال ، بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة الباقية بعينها دون المقدار الذى هو الكم المتصل ، وقوله (بالذات) أى بذاته لإخراج الكم بالعرض وهو أربعة :

الأول : محل الكم كالجسم إذ هو محل بحسب المقدار الحال فيه أو بحسب العدد إذا كان الجسم متعدداً

الثانى : الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح والطول والقصر العارضين للخط

الثالث : الحال فى محل الكم كالبياض الحال فى الجسم فإنه مع الكم المتصل الذى هو المقدار محلها الجسم

القسمه مطلقاً وأن منشأ عدم الصحة لفظ القبول . وتوجيهه أنه إن أريد به العروض والانصاف وبالقسمه الفرضية فهو مختص بالمتصل دون المنفصل ، إما لأن الفرضية إنما تطلق على ما يقابل الفعلية كما صرحوا به فى تعريف الجزء وإما باعتبار قيد عدم الانقطاع فيها وإن أريد به الطريان ، وبالقسمه الافتراقية لأنها الطارقة فكذلك لأن الانفصال إنما يرد على المتصل فلا يصح التعريف بقبول القسمه إلا إذا أخذ القبول بكلا المعنيين بطريق اشتراك الاسم وبرد بالقسمه الافتراقية فحينئذ يشمل التعريف المتصل والمنفصل لأن عروض الافتراقية للمنفصل وطريقتها على المتصل فهذا يجعل كلام الإمام فى السكتين عندى اه عبد الحكيم على المواقف وتأمله (قوله لأن المالحق الخ) تقدم أن هذه عبارة شارح المواقف ومراده بها ما أريد بقولهم لأن القابل يجب بقاؤه مع المقبول كما سبق له فالشارح نقلها كما هى ، وبعبارة القوم لأن القابل الخ قيل وفرق بينه وبين المالحق يقال الكم المتصل يلحقه الانفصال لأنه المعد لقبول المادة أى يطرأ عليه فزيله ولا يقال بقبل الانفصال إذ القابل له إنما هو الهوى كما تقدم ، والسر فى ذلك أن الشيء الذى لا يلزمه أحد العارضين لذاته كالانصال والانفصال بالنسبة للهوى يقال إنه قابل لكل منهما ويصح انصافه بأحدهما بدلاً عن الآخر وهو فى الحالين باق بحاله ، والشيء الذى يلزمه أحدهما لذاته لا يقال فيه ذلك كالصورة الجسمية فإن الانصال لازم من لوازمها فلا تقبل ضده وهو الانفصال بحيث تنصف به وتبقى معه فإن فيه جمعا بين التقيضين وهو باطل نعم يلحقها ويطرأ عليها ماذكر فيعدمها ، وأما قولهم الممكن قابل للوجود والعدم فإن أريد به الممكن الموجود خارجاً بأن اعتبر الوجود الخارجى فى موضوع هذه القضية شرطاً كالصورة الجسمية التى أخذ فيها الانصال شرطاً فهو قابل للوجود بمعنى أنه متصف به وليس قابلاً للعدم مادام متصفاً بالوجود بمعنى أنه لا يتصف به ويبقى معه وإلا لزم الجمع بين الوجود والعدم فى ذات واحدة وهو باطل ، وإن أريد به الموجود ذهنياً أى المتصف بالوجود الذهنى فهو قابل للوجود الخارجى أى صالح له فى ذاته وحال وجوده الذهنى لا بشرط وجوده كما أنه قابل للعدم أى متصف به فعلاً وقد يكون صالحاً له إذا كان موجوداً فى الخارج أيضاً ، وأما إذا أريد به الماهية من حيث هى يقطع النظر عن الوجودين فهو قابل للوجود والعدم بحيث يبقى مع كل منهما فإن الممكن ما تساوى له الوجود والعدم بالنسبة إلى ماهيته من حيث هى فى كلاهما ليس لازماً لذاته بل نسبتها إليه كنسبة الانصال والانفصال إلى المادة ولذا عرفوه بأنه مالا يقتضى ذاته وجوده وعدمه اقتضاء تاماً بمعنى أن ذاته لا تقتضى هذا ولا ذاك ، ولا فرق فى هذا القول بين أن يكون الوجود وصفاً حقيقياً كما ذهب إليه أكثر المتكلمين القائلين بزيادته أو وصفاً انتزاعياً كما ذهب إليه ابن سينا وسائر المحققين من المتكلمين والحكماء القائلين بأن الوجود وصف اعتبارى لا يعرض للماهية إلا فى الذهن لأنه من العقولات الثابتة التى لا تعرض للشيء إلا حال وجوده الذهنى وليس له ما يحاذيه فى الخارج ، فتدبر لتقف على ما فى الحاشية (قوله كالضوء القائم بالسطح) فى المحشى ظهور الشيء من ذاته يسمى ضوءاً ومن غيره يسمى نوراً كالمجدران والقمر ، وترقرقه من اتاه كما فى الشمس يسمى شعاعاً ، ومن غيره كما فى المرآة يسمى بريقاً اه وهذه الحقائق

الرابع : متعلق السكم كالعالم المتعلق بمعلومين (فسكم) أى فهو كم بتشديد الميم ووقف عليه بالسكون وإنما شددت لأن كم اسم ناقص ، والأسماء الناقصة إذا جعلت أعلاما شدد الحرف الأخير منها .
واعلم أن السكم إما متصل وإما منفصل ، فالأول هو الذى يمكن أن يفرض فيه :
أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها ، وذلك الحد المشترك ذو وضع : أى قابل للإشارة الحسية واقع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لأحدهما وبداية للآخر أو نهاية لهما بأن اعتبر ابتداءهما من الطرف ، وإذا قسم خط إلى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة ، وإذا قسم السطح إليهما فالحد المشترك هو الخط ، وإذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والثانى مالم يكن بين أجزائه حد مشترك وهو العدد ، كالعشرة إذا نصفتها يكون منتهى النصف الخامس ومبدأ النصف الآخر السادس لالخامس وإلا لم يكن تنصيفا .

تعطى أن كيفية الضوء ليست سارية فى الجسم بل هى قائمة بالسطوح الظاهرة دون اللون فإنه لم يؤخذ فيه معنى الظهور المذكور (قوله هو الذى يمكن أن تفرض الخ) تقدم أن خاصة السكم هى قبول القسمة الفرضية لا نفس القسمة ولا قبول القسمة الفعلية وخاصة المتصل منه ما أمكن أن يفرض بين أجزائه حد مشترك أو ما أمكن أن يكون فيه حد مشترك ، فقوله هو الذى يمكن الخ يحيط بالإمكان قوله حد مشترك وسيأتى بقول والمنفصل مالم يكن بين أجزائه حد مشترك (قوله تتلاقى) أى يتلاقى كل جزئين منها على حد واحد مشترك لا إذ يمكن التلاقى فى مقدار إلا بين كل جزئين منه ، ثم إن كان المقدار جسما تعليميا فحدّه الذى يتلاقى عليه جزء اسطح وإن كان سطحاً فحدّه خط وإن كان خطاً فحدّه نقطة ، وكل من تلك الحدود الثلاثة يصدق عليه أنه شيء ذو وضع : أى قبول للإشارة الحسية التى هى امتداد خطى أو سطحي موهوم يخرج من الباصرة إلى المشار إليه كما يصدق على الجسم التعليمى بخصوصه أنه شيء ذو وضع يقبل القسمة فى الجهتين ، والخط شيء ذو وضع يقبل فى جهة واحدة . أما النقطة فشيء ذو وضع لا يقبل القسمة أصلا ، وكل نهاية من تلك النهايات مغايرة لما هى نهاية له بالحقيقة فالسطح حقيقته مغايرة لموصوفه وهو الجسم التعليمى بالحقيقة وليست جزءاً منه ، بل عرض قائم به ، وكذلك الخط بالنسبة للسطح ، والنقطة بالنسبة للخط ، وأجزاء الجسم التعليمى أجسام تعليمية لأنه يقبل القسمة من جنسها لا إلى نهاية ، والسطح كذلك أجزاؤه سطوح ويقبل القسمة إليها لا إلى نهاية ، وكذلك الخط أجزاؤه خطوط ويقبل القسمة إليها لا إلى نهاية .

قال القاضى مير : والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هى حدود له لأن الحد المشترك يجب كونه إذا ضم إلى أحد القسمين لم تزد ذاته أصلا وإذا فصل منه لم ينقص منه شيء ، ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيما إلى ثلاثة والتقسيم إلى ثلاثة تقسيما إلى خمسة وهكذا ، فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس إلى السطح والسطح بالقياس إلى الجسم اهـ .

فإن قلت : النقطة التى هى الحد المشترك ليست موجودة فى الخط بالفعل ، وكذلك الخط الذى هو حد مشترك بين أجزاء السطح ليس موجودا فيه بالفعل . وكذلك السطح فى الجسم فكيف تقبل الإشارة الحسية : قلت : أجابوا عنه بأنها قابلة بنفسها أو باعتبار محلها . وقال عبد الحكيم : هندى أن قبول الإشارة الحسية يقتضى وجود النقطة حين الإشارة لقبها وهى موجودة فى الخط وقتها اهـ (قوله منتهى النصف الخامس) أى الذى هو جزء من كم الخمسة كما أن السادس جزء من كم الخمسة الأخرى ، فالمنتهى والمبدأ هنا أجزاء ووحدات من السكم المذكور لا أعراض قائمة بآخر المقدار الأول وأول المقدار الثانى كما فى السكم المتصل حتى يصح أن

والسك المتصل إما غير قار الذات : أى لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين الماضى والمستقبل ، وإما قار الذات : أى يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار ، فإن انقسم المقدار في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق فجسم تعليمى وهو أتم المقادير سبب بذلك لأنه يبحث عنه في التعاليم : أى الرياضيات لاطبيعى لأنه جوهر أوفى جهتين فسطح أوفى جهة واحدة فخط ، فالسك المتصل أربعة وأما المنفصل فهو العدد لا غير ، وإنما كان الجسم التعليمى عرضا لأنه قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية

تكون حداً مشتركاً بينهما نهاية أو بداية أو نهاية وبداية وهو ظاهر (قوله وهو الزمان) أى فالزمان كم متصل غير قار الذات : أى لا يجوز اجتماع أجزائه في الوجود . قالوا : الزمان موجود منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة القابلة للانقسام إلى ما لا نهاية له ، وجزء الزمان زمان وجزء الحركة حركة وجزء المسافة مسافة .

فإن قلت : إن اعتبر اتصاله بحسب الخارج فإذا وجد جزء من أجزائه يلزم بحكم عدم القرار اتصال الموجود بالمعدوم وإن لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما باطل ، وإن اعتبر اتصاله في الخيال لزم أن يكون قاراً لأن الإنسان قد يتخيل امتداداً متصلاً بمجموع الأجزاء في الخيال ،

قلت : هذا إنما جاء من أخذ الوصفين باعتبار واحد أو ما إذا أخذ الاتصال باعتبار الخيال وعدم القرار باعتبار الخارج اندفع الإشكال المذكور . والمعنى أن الزمان وهو السك المتصل الممتد في الخيال إذا لاحظته العقل في الخارج حكم بأنه غير قار ، وهذا ما أشار له المحشى بقوله : وفي المقام بحث مذكور في الحاشية ، وسيأتى القدر في وجوده وهذه من المقولات الموجودة خارجاً فتأمل (قوله فالآن) أى إذا علمت أن الزمان كم متصل أى يمكن أن يفرض فيه حداً مشتركاً فحده المشترك المسمى بالآن الخ ، ونسبته إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط فليس جزءاً من الزمان وإلا لكان تقسيم المقدار الزمانى إلى جزئين تقسماً إلى ثلاثة أجزاء فهو عرض مغاير للزمان كأن نقطة بالنسبة إلى الخط ، وإطلاقه على أجزاء من الماضى والمستقبل تسامح كإطلاق الزمان عليه . وفي تعليقات الإفاضة القدسية نقلاً عن حواشى عبد الحكيم قالوا : إن الآن يطلق على الفصل المشترك وهو ما يفرض نهاية لجزء الزمان وبداية لجزء آخر ، وأن نسبته إلى الزمان نسبة النقطة المفروضة في وسط الخط إليه فليل كل آن عندهم زمان لا آن كما أن بعد كل آن زمان لا آن ، وأن وجود هذا الآن انقزاعى ويطلق على الراسم للزمان وهو آن يتخيل حاضراً ثم آن آخر يتلوّه ، وهكذا آن مستمر سيال كأنه راسم للزمان كما يتخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطاً له وسيأتى ما فيه (قوله وإنما كان الجسم التعليمى الخ) شروع في إثبات الدعاوى التى تضمنها عد مقولة السك من أقسام العرض الموجود بعد بيانه وتنويعه إلى أنواع خمسة « فكانه ادعى أن كل نوع من هذه الأنواع الخمسة عرض ، ولذا قال وإنما كان الجسم التعليمى عرضاً الخ فهذا مطلب تصديق وما تقدم مقام تصورى (قوله لأنه قد يتبدل الخ) أى وما كان كذلك لا يكون من مقومات الجسم وذاتياته فيكون مغايراً له زائداً عليه فيكون عرضاً لا جوهرًا ، وفي المحاكات : اعلم أن الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى وعلى التعليمى ، وأن الجسم الطبيعى غير التعليمى وذلك لأن الأشكال إذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة التى تجعل تارة كرة وتارة أخرى مربعا أو مثلثا وكالماء الواحد تختلف أشكاله باختلاف ظروفه ، فلا خلاف في أن ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع أقطار ذلك الجسم فلا بد أن يكون هناك أمران : أحدهما باق لا يختلف والآخر زائل يختلف ، فالأول هو الجسم الطبيعى والثانى التعليمى اه وفيه أنه يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً والتبدل المذكور منشؤه اختلاف أوضاع الأجزاء التى تركب منها الجسم والمشهود في الحقيقة هو نفس الجسم الطبيعى الذى يتبدل أجزاؤه من وضع إلى وضع وفي المواقف وشرحه أنكروا المتكلمون المقدار كما أنكروا العدد بناء على أن تركب الجسم عندهم من الجزء الذى

المشخصة ، وإنما كان الخط عرضاً لأنه غير واجب الثبوت للجسم فإن الجسم تحصل بدونه كالكرة الحقيقية فإنها موجودة ولا خط فيها بالفعل ، وإنما كان السطح عرضاً لأنه إنما يحصل بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم ، وإنما كان الزمان عرضاً لأنه مقدار الحركة على أحد الأقوال فيه والمقدار يتوقف على المقدار به والحركة عرض والمفتقر إلى العرض عرض ، وإنما كان العدد عرضاً لأنه مقوم بالوحدات

لا يتجزأ فإنه لا اتصال بين الأجزاء عندهم ، فكيف يسلم أن تمت اتصالاً أى أمراً متصلاً في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وأن الأجزاء بينها حد مشترك كما في المقادير ومعالها ، بل إذا كان الجسم مركباً من أجزاء لا تنتجزاً لم يثبت وجود شيء من المقادير إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة ، فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة بسميه بعضهم خطاً جوهرياً ، وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحاً جوهرياً ، وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسماً اتفاقاً فانخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا إلا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر ، فلا وجود لمقدار هو عرض إما خط أو سطح أو جسم تعليمي كما زعمته الفلاسفة (قوله لأنه غير واجب الثبوت للجسم) أى وكل ما كان كذلك فهو عرض ، وفيه أن البقاء والقدم ليسا واجبين للجسم مع أنهما من الأمور الاعتبارية . وفي شرح الطوالع أن الخط والسطح يعرضان بواسطة التناهي وهو ليس بمقوم فلهما كذلك ، والذي يدل على أن الخط ليس من مقومات الجسم أنه يوجد بدون الخط كما في الكرة الحقيقية فلا يكون واجب الثبوت فلا يكون من مقوماته فيكون عرضاً اهـ (قوله كالكرة الحقيقية) الكرة جسم يحيط به سطح بجميع الخطوط الخارجية من مركزه إلى المحيط متساوية ومعنى كونها حقيقية أنها تامة التكوين ، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت لاخط فيها بالفعل وبجميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية (قوله لأنه إنما يحصل بواسطة التناهي) أى انتهاء الجسم إذ السطح هو نهاية الجسم وتقدم أن نهاية الشيء مغايرة له فلا تكون من مقوماته ، ويجرى نظير هذا في عرضية الخط أيضاً لما تقرر أن الجسم ينتهي بالسطح كما ينتهي السطح بالخط والخط بالنقطة (قوله والتناهي لا يكون من مقومات الجسم) بل يغيره بدليل أنه يندغم التناهي الخصوص في بعض الأشكال بحدوث شكل آخر يرد عليه مع بقاء الجسم بحاله (قوله لأنه مقدار الحركة) أى الفلك الأعظم لأنها أسرع الحركات والزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة (قوله على أحد الأقوال فيه) فقد قيل إنه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته وقيل الفلك الأعظم وقيل حركته وقيل مقدار حركته وقبل متجدد يقدر به متجدد آخر كما سيأتي (قوله والحركة عرض الخ) عبارة بعض المحققين والزمان لكونه مقدار الحركة قائماً بها يكون عرضاً لأن القائم بالعرض عرض اهـ وهى أولى من عبارة الشارح لما يرد على ظاهرها من المنع فإن المفتقر إلى العرض لا يلزم أن يكون عرضاً ، نعم إذا حل على أن المراد بالمفتقر إلى العرض المفتقر إليه من حيث التقوم لزم أن يكون عرضاً ، لكن يرد على أصل الدليل أن الحركة إن كانت بمعنى القطع وهو الامتداد الموهوم الذى يتخيله الإنسان بواسطة اختلاف نسب المتحرك وأوضاعه فلا تكون عرضاً موجوداً ، وإن كانت بمعنى التوسط وهى الحالة الشخصية التى تقوم بالمتحرك فتوجب له أن لا يستقر في مكان أكثر من أن واحد فهذه لا امتداد فيها ، والزمان مقدار الأولى دون الثانية فهو امتداد منطبق عليها وحيث كانت موهومة فمقدارها كذلك ، وأما الثانية فهى موجودة غير قابلة للتقسيم راسمة للأولى ومغايرة لها كالشعلة الجواله إذا أدبرت في الهواء بسرعة فلنراها ترسم دائرة نارية بواسطة سرعة اختلاف نسب المتحرك وأوضاعه والحال أنه لم يكن هناك موجود في الخارج إلا الحالة الشخصية القائمة بالشعلة . وأما الامتداد الدائر فليس موجوداً في الخارج بالضرورة وإنما يرتسم بواسطة تلك الحالة وهى الحركة بمعنى التوسط المبينة للحركة بمعنى القطع التى

التي هي أعراض والمتقوّم بالعرض عرض فيكون العدد عرضاً :
وللكمّ خواص ثلاث يتوصل بها إلى معرفة حقيقته :
الأولى : أن يقبل القسمة .

الثانية : وجود عادّ بعده إما بالفعل كما في العدد وإما بالتوهم كما في المقدار ، فإن كل مقدار من المقادير الثلاثة يمكن أن يفرض فيه واحد بعده كما يعدّ الحبل بالأذرع ، ومعنى العدّ أنك إذا أسقطت منه أمثاله فنى المعدود :
والثالثة : المساواة ومقابلها أعني الزيادة والنقصان ، فإن العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد ولم يلاحظ معها شيئاً آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة ومقابلها ، وإذا لاحظ شيئاً آخر ككون هذا أحمر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً لم يمكنه الحكم بشيء منها .

هي الامتداد المذكور خلافاً لمن توهم أن الحركة بمعنى التوسط جزء من الحركة بمعنى القطع فقال : إن الأولى هي الحالة التي لا امتداد فيها والثانية هي الحالة الممتدة ، فالحالة معتبرة فيهما لكن في الأولى على وجه وفي الثانية على نقيض ذلك الوجه ، وهو توهم فاسد منشؤه توهم اتحاد الحالتين مع أن الحالة الأولى مباينة للحالة الثانية فكيف يكون الزمان مع هذا عرضاً موجوداً ، والحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج وإنما يرتسمان في الخيال من أمرين موجودين خارجاً وهما الحركة بمعنى التوسط والآن السيال :
وغاية ما يقال إنه لما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادئ الرأي ودالين على ذينك الأمرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقياً مقامهما وبحث عن أحوالهما التي تعرف بها أحول مدلوليهما الموجودين ، فهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الأعيان التي يبحث عن أحوالها ويحكم عليها بكونها من الموجودات العينية باعتبار أن مبدأ انتزاعهما كذلك ، وهذا إنما يظهر على ما ذكره صاحب المباحث المشرقية من أن الآن السيال أمر موجود في الخارج غير منقسم منطبق على الحركة بمعنى التوسط ، وكما تفعل الحركة بمعنى التوسط الحركة بمعنى القطع كذلك يفعل الآن السيال الزمان وأن الموجود من الحركة والزمان كلاهما لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركيبها من أجزاء لا تتجزأ ، وفيه أن هذا يناقض ما تقرر عندهم من أن الزمان إما ماض وإما مستقبل وليس عندهم زمان حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة في الخط ، ولذا قال عبد الحكم في حواشيه على المواقف : إن القول بارتسام امتداد الزمان من أمر موجود سوى الحركة بمعنى التوسط مما لا دليل عليه وبالجملية فكلامهم في هذه المباحث مضطرب (قوله التي هي أعراض) هذا إنما يتمشى على قول ضعيف لقدماء الحكماء من أن الوحدة من الأمور الوجودية ، وأما على القول الصحيح فعده من الكمّ كما قال عبد الحكيم والدواني إنما هو على فرض وجوده لأنه مركب من الوحدات وهي اعتبارية فما تركيب منها كذلك (قوله يتوصل بها إلى معرفة حقيقته) أي بالوجه لا بالكنه لما سبق من أن الأجناس العالية لا تحد فلا تدرك حقائقها بالكنه لأنها بسيطة لا تركيب فيها ولو حدث لكان بالجنس والفصل فلا تكون أجناساً عالية ، والمراد بمعرفة حقيقتها بالوجه أن يكون الوجه مرآة لمعرفة الحقيقة الجنسية بهذا القدر ، وليس المراد أنه يتوصل بالوجه إلى كنه حقيقة الشيء لأن اللوازم لا تكشف عن الحقيقة مركبة أو بسيطة (قوله كما يعدّ الحبل الخ) تنظير للعد في المقدار لأن هذا عدّ فعلي بجوهر لجوهر وذاك عدّ فرضي بعرض لعرض ، والواحد المفروض إما أن يكون خطأ إن كان المعدود خطأ أو مربع الخط إن كان المعدود سطحاً أو مكعب الخط إن كان المعدود جسماً فتدبر (قوله المساواة الخ) مساواة العدد ومقابلها قد تطلق على كون أجزاء العدد الصحيحة مساوية له كالسنة فإن مجموع أجزائها الصحيحة وهي النصف والثالث والسادس مساوية لها أو ناقصة عنه كالثمانية أو زائدة

(والكيف) عرض (غير قابل) للقسمة والنسبة (بها) أى بالذات أى لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته فخرج الجوهر والكم وباقى الأعراض النسبية التى هى الإضافة والأين والمتى والوضع والملك وأن يفعل وأن يفعل، ودخل فى التقييد لذاته المستفاد من الضمير العلم بالأشياء المقتضية للقسمة وعدمها كالعلم بالأشياء المركبة فإن العلم بها يقتضى

كالأشياء عشر، ولكن هذا المعنى لا يراد هنا لأنه لا يطرده إلا فى الأعداد المنطقية والكلام هنا أعم فالمراد ما أشار إليه بقوله فإن العقل الخ (قوله والكيف عرض الخ) اعلم أن المتقدمين عرفوا كيف بأنه هيئة قارة لا تقتضى قسمة ولا نسبة كما فى المطلق ولا يرد عليه كما قيل إن العرض يتوقف تعقله على غيره لأنه الموجود فى موضوع لأن هذا ليس من قبيل التوقف على أنه ليس فى التعريف تعرض لجهة التوقف المذكور، وتعريف المصنف أبعد تعرضا من هذا وإنما يرد على من عرفه بأنه عرض لا يتوقف تصورّه على تصور غيره ولا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا، ولعل من أوردته هنا نظر إلى أن نقي قبول النسبة يقتضى عدم التوقف على الغير والعرض يتوقف على غيره فى الجمع بينهما تناف.

وكتب المحشى فى وسطاه على قوله غير قابل مانصه: مقابلته لقوله ما يقبل القسمة تقتضى أن المنقضى قبول القسمة فزيادة قوله والنسبة مما لا دليل عليه، اللهم إلا أن يقال يؤخذ ذلك من حذف المعمول المؤذن بالعموم: أى غير قابل لشيء أصلا قسمة أو نسبة اه ولا يخفى أن مقام التعريف لا يناسبه ذلك (قوله فخرج الجوهر) أى عما هو كالجنس أو خرج به بناء على ما اشتهر من أنه إذا كان بين الجنس والفصل عموم وخصوص وجهى جاز الإخراج بالجنس أيضا، وخرج الكم لأنه غير قابل للقسمة بالمعنى المتقدم، وأما الأعراض النسبية فخارجة بعدم قبول النسبة لأنها تقبل النسبة: أى تقتضيها سواء كانت داخلة فى مفهومها أو عارضة لها بخلاف الكيف كالعلم مثلا فإنه لا يقتضى فى ذاته النسبة وإن عرضت له، وفرق بين عارض الشيء وبين مقتضاه كإساقى التنبيه عليه فى كلام عبد الحكيم:

والحاصل أن الكيف لا يقتضى النسبة وإن قبل النسبة فلا يقبلها لذاته ولذلك لا تلزمه فى جميع أنواعه، وما لزمته فيه فليس على سبيل الاقتضاء والتوقف بخلاف الأين مثلا فإن النسبة لازمة له فى جميع أنواعه ولذا قيل إنه يقتضى النسبة، والكلام فى النسبة التابعة لوجود العرض فى موضوعه فإن كل عرض سواء كان كما أو كيفا أو نسبة لابد أن يكون بينه وبين موضوعه نسبة الحصول والحلول، وليس الكلّام فى اقتضاء النسبة وعدم اقتضاءها منظورا فيه لهذه النسبة بل النسبة إلى الغير فالأعراض النسبية تقتضى النسبة لذاتها بحيث يكون معناها معقولا بالقياس إلى الغير: أى الأمر الخارج عنها وعن الموضوع (قوله ودخل فى التقييد الخ) يعنى أن التقييد المذكور يشمل التعريف معه كالأمر المعلمين المذكورين وبدونه لا يشمل التعريف إلا أحدهما، وإنما تعرض الشارح لهما لأنهما لما وردا على من عرف الكيف بأنه عرض لا يتوقف تصورّه على تصور غيره، ولا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا قبل زيادة هذا التقييد الأخير وكانت زيادته لأجل دخولهما بين الشارح وجه دخولهما فى التعريف المشهور بزيادة التقييد فيه، وهو اقتضاء أوليا الذى هو بمعنى قيده فى التعريف المذكور يرشد لهذا قوله العلم بالأشياء المقتضية للقسمة وعدمها، وبيانه بعد بقوله فإن العلم به الخ فإن ذلك مما لا يناسب منطوق تعريفه إذ المناسب له أن يقول دخل به العلم بالأشياء المركبة والبسيطة فإنه لا يقبل القسمة لذاته وإن كان العلم بالثانية لا يقبلها مطلقا لذاته ولا لمعلقه، فتعريفه المذكور ظاهر فى أنه يريد فائدة أخرى تتعلق بالتعريف المشهور وأن تعريفه مماثل له وشامل لما يشمل، وما أظن الشارح رحمه الله يخفى عليه مثل ذلك وإن كان يجوز انتقال نظره، وقد عابه المحشى فى نقل هذا البيان من موضع لآخر، ويجوز أن يكون عدول الشارح إلى عنوان الاقتضاء

القسمه ، وبالأشياء البسيط فإن العلم بها يقتضى عدم القسمه بالنظر للمعلق لالذاتها ولا ترد النقطة والواحدة لأشياء عديميان ومن جعلهما من الأعراض رسم الكيف بأنه عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضى القسمه واللاقسمه اقتضاء أوليا ، فخرج بالقيد الأول الأعراض النسبية كالإضافة وبلا يقتضى القسمه الكليات وبما بعده النقطة

إنما هو لبيان معنى القبول المذكور ليوافق تعريف المتقدمين الذى سبق عن المطول وأن التعرض لصورة العلم المتعلق باليسائط إما لاشتهار إيرادها مع الأولى أو نظرا لمفهوم الموافقة فإن الكيف كما أنه لا يقتضى القسمه فى الواقع لا يقتضى عدمها ، وإنما لم يصرح به لعدم حاجة أصحاب هذا التعريف إليه فى الاحتراز لأن النقطة والوحدة عندهم من قبيل الأمور الاعتبارية على ما قرره الشارح :

يقى أن يقال إن أصحاب هذا التعريف هم المتقدمون وجلهم ليسوا قائلين باعتبارية الوحدة والنقطة ، وأن العدول إلى التعريف الثانى ليس لخصوص ما ذكر بل لأن تعريف المتقدمين أيضا غير جامع لخروج العلم المتعلق بالأشياء المركبة فإنه يقتضى القسمه فى نظرهم ، ولذا كان قولهم اقتضاء أوليا لإدخاله أيضا كما أنه لإدخال العلم المتعلق بالبسيط فهو مزيد لإصلاح كل من القيدتين :

والحاصل أن التعاريف هنا ثلاثة : تعريف المصنف ، وتعريف المتقدمين ، وهذا التعريف ، والإيراد إما أن يكون من جهة القسمه أو من جهة النسبة لاشتغال كل منها على هاتين الجهتين ، فالكيفيات المتعلقة بالأشياء المنقسمة المعبر عنها بالسكم وبالعرض ومنها العلم المتعلق بالأشياء المركبة داخله فى تعريف المصنف بقوله بذاته وتعريف المتقدمين لأنها وإن قبلت القسمه لكنها لا تقتضيه ، نعم إذا تسوَّح فى معنى الاقتضاء كانت خارجه واحتيج إلى زيادة قيد لإدخالها كما صنع المتأخرون حيث عدلوا إلى تعريفهم وزادوا قيد اقتضاء أوليا لإدخال العلم المتعلق بالأشياء المقضية للقسمه واللاقسمه ، وأما العلم المتعلق بالأشياء البسيطة فداخل فى تعريف المصنف وتعريف المتقدمين بدون احتياج إلى قيد بذاته وفى تعريف المتأخرين بقولهم اقتضاء أوليا ، والوحدة والنقطة إن قلنا إنها من الأمور الاعتبارية فلا ورود لها وإن قلنا إنها وجوديان ومن مقولة الكيف فداخلان فى تعريف المصنف والمتقدمين خارجان من تعريف المتأخرين ، وبالعكس إذا قبل إنها ليستا من مقولة الكيف . وأما الإيراد من جهة النسبة فقد أشار إليه بقوله لا يقال من الكيفيات الخ (قوله ولا ترد النقطة الخ) يعنى على تقدير وجودهما يصدق عليهما تعريف الكيف فإنهما عرض غير قابل للقسمه والنسبة مع أنهما غير كيف فالتعريف غير مانع :

والجواب أنها عديميان ، أى من الأمور المدعومة فى الخارج وإن كانتا من الأمور الاعتبارية إذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم كما أوضحنا الكلام عليه فى المنحة (قوله ومن جعلهما من الأعراض) أى ولم يجعلهما من الكيف وإلا فلا حاجة للرسم المذكور مع طوله كما سيأتى (قوله رسم الكيف بأنه عرض الخ) عبارة الموافق هكذا : عرض لا يقبل القسمه واللاقسمه اقتضاء أوليا ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير اه :

قال الشارح : وقد ذكر بعضهم وضع القيد الأخير قوله ولا يتوقف تصويره على تصور غيره اه (قوله على تعقل الغير) المراد به الأمر الخارج عنه لا ما يشمل الداخل فيه ، فدخلت الكيفيات المركبة فإنه لا يتوقف تعقلها على تعقل أمر خارج عنها وإن كان المركب يتوقف تعقله على تعقل أجزائه وكل جزء متاير له لكنه ليس خارجا عنه (قوله فخرج بالقيد الخ) أى لتوقف تعقلها على تعقل غير ها فإن الأين مثلا حصول الجسم فى المكان أى الحصول المنسوب إلى المكان وهذا لأخذ النسبة فيه يتوقف تعقله على تعقل الغير وهو المكان :

قال بعض المحققين : وهذا إنما يظهر إذا قلنا بدخول النسبة فى ذاتها وجعلها جزءا من حقيقتها ، وأما إذا كانت

والوحدة والأولية لإدخال مثل العلم بالمعلومات المقتضية للقسمة وعدمها : لا يقال من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم والقدرة . لأننا نقول ليس هذا يتوقف وإنما هو استلزام واستعقاب بمعنى أن تصورهما يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات فإنها لا تتصور إلا بعد تصور المنسوب والمنسوب إليه ، وبالجملية المعنى بالكيفية ما ذكر فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية .
وأقسام الكيف أربعة :

عارضة لها وأن الأثرين مثلا هو الحصول المنسوب إلى المسكان ، والمنسوب وصف عارض فتكون النسبة عارضة لها فلا يظهر لأن تصور المعروض لا يتوقف على تصور العارض ، ولهذا عدل في المواقف إلى التعبير بقوله ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير وإن كانت النسبة خارجة عن مفهومها وذاتها بخلاف الكيفيات فإن معانيها ليست في نفسها مقبولة إلى غير ما لأنها لا تقتضي في ذاتها النسبة وإن كانت تعرض لها النسبة ، فإن العلم مثلا في ذاته لا يعقل مقبولا إلى المعلوم لأنه لا يقتضي بذاته النسبة إليه وإن كانت تعرض له ، وفرق بين عارض الشيء ومقتضاه الأول قد يكون معه تصور المعروض والثاني لا يكون إلا به ، ولعل المراد بقولهم وجعلها جزءا من حقيقتها : أى من مفهومها وإلا فالمقولات بسيطة لا تتركب فيها ، نعم رسومها قد تكون مفهومات مركبة مما هو كالجنس والفصل وقد تكون مفهومات بعيدة ، ولكن المنصوص أن مقولة الإضافة نفس النسبة وبقية الأعراس النسبية منها ما هو هيئة ذات نسبة كالمملك والوضع ومنها ما هو غير ذلك كالأثر والفعل والانفعال .

وكتب عبد الحكيم على قول السيد : فإن الأعراس النسبية يتوقف تصوراتها على تصور أمور أخرى ، مأنصه : هذا على تقدير كون النسبة ذاتيا لها ظاهر وأما على تقدير عروضها لها فلا لأن تصور المعروض لا يتوقف على تصور العارض ، ولأجل هذا عدل عنه : أى صاحب المواقف إلى قوله : ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير اه وسببنا أيضا فيه مبحث الأثرين (قوله لإدخال مثل العلم بالمعلومات الخ) قد علمت أن الكيفيات العارضة للكميات أو خلها كالسواد القائم بالسطح أو الجسم والمعرضة لها كلها خارجة بهذا القيد وفيه أنه لا اقتضاء ههنا وإنما هو قبول القسمة التبعية ، والعلم المتعلق بمعلومات لا اقتضاء فيه لا بالأصالة وهو ظاهر ولا بالتبع إذ لا اقتضاء في المعلومات للقسمة وإن اتصفا بها بخلاف المعلوم البسيط فإنه لبساطته يقتضي اللاقسمة والعلم مطابق له فيكون مقتضيا لها بالتبع ، ولأجل ذلك جعل الإمام في المباحث المشرقية والكاتب في الملخص والشارح في حواشي شرح التجريد هذا القيد أعنى اقتضاء أوليا متعلقا يقتضي اللاقسمة فقط اه عبد الحكيم على المواقف (قوله لا يقال من الكيفيات الخ) لإيراد على تعريف المتأخرين من جهة النسبة ، ومثله يقال في تعريف المصنف وتعريف المتقدمين لأن كلا من العلم والقدرة له انتساب إلى المعلوم والمقدوره وبحاج عنه بما يناسب منطوق كل من التعريفين (قوله ليس هذا يتوقف) لأننا نفى به التوقف على جهة المعلولية بحيث يكون تصورهما معلولا لتصور متعلقهما وهذا ليس كذلك (قوله بمعنى أن تصور الخ) فهى موجبة لتصورات متعلقاتها فالعلم مثلا يتصور أو لا وتصوره مستتبع لتصور متعلقه بخلاف الأمور النسبية فإن تصورهما موقوف على تصور متعلقهما ، لكن يرد عليه الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم . ويمكن أن يقال المراد بالتوقف امتناع حصول تصورهما بدون الغير لا مجرد الترتيب والحصول به وهذه يمكن حصولها بالبداهة ورسوم أخر فتأمل (قوله وأقسام الكيف أربعة) في المواقف وشرحه : ومأخذ المحصر في هذه الأربعة هو الاستقراء ، ومنهم من أراد إثباته بالتأريدي بين النفي والإثبات فذكر وجوها : منها أن الكيف إما أن يختص بالكم أولا ، وهذا إما محسوس بإحدى الخواص الظاهرة أولا ، وهذا إما استعداد نحو الكمال أو كمال ، وهذا الأخير هو الكيفيات النفسانية قلنا : ولم قلتم إن الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية

كيفية محسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة كالحرارة والبرودة المدركين باللمس ، وكالألوان والأضواء المدركين بالبصر ،

النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الأنفس : غايته أنالم نجده فالـآل هو الاستقراء فلنعول عليه أولا حذفاً لمؤنة التردد اهـ

وكتب عبد الحكيم على قوله : حذفاً لمؤنة التردد ، مانصه : لا مؤنة لأن المقصود بالترديد ضبط الأقسام وسهولة الاستقراء ، فإن القسم المرسل يحتاج إلى الاستقراء دون غيره (قوله محسوسة بإحدى الحواس الخمس) وأنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمسة الظاهرة (قوله كالحرارة والبرودة) الحرارة : كيفية فعلية تجعل عملها فاعلاً لملئها فيما يجاوره محركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة المقتضية للصعود فيحدث عنه تفريق الاختلافات وجمع التماثلات ، وتنقسم إلى غريزية موجودة في أبدان الحيوانات ، وكوكبية فائضة من الأجرام السماوية المضئية ، ونارية وهى أنواع متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها . والبرودة : قيل عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً ويبطله أنها محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة ، بل الحق أنها كيفية وجودية مضادة للحرارة من شأنها أن تجتمع للمشاكلات وغيرها (قوله المدركين باللمس) قدم الملموسات المسماة بأوائل المحسوسات : أى أقدمها وأظهرها فى المحسوسة لوجهين كما قال شارح المواقف : أحدهما عموم القوة اللامسة إذ لا يتخلو عنها حيوان بخلاف سائر المشاعر فقد يتخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقدين للمشاعر الأربعة والخلد الفاقدين لحاسة البصر والثانى أن الأجسام العنصرية لا تتخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تتخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه أن الإبصار يتوقف على توسط جسم شفاف أى خال عن الألوان لئلا تشغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي ، والدوق يتوقف على رطوبة لهابية خالية عن الطعوم ، والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها ، والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت إليه فلا بد أن يكون فى نفسه خالياً عنه بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به إلى توسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات ، وكما سميت الملموسات أوائل المحسوسات كذلك الكيفيات الأربع أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة سميت أوائل الملموسات لثبوتها للسلطان العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الأربعة ، والرطوبة كيفية تقضى سهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه ، واليبوسة مقابلة لها فهى كيفية تقضى عسر الالتصاق والانفصال ، ومن الكيفيات الملموسات الاعتدال المسمى عند الحكماء بالميل وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما هـ

وقد اختلف فيه المتكلمون فتفاه الأستاذ أبو إسحاق وأتباعه وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالفاضل وقالوا : إن وجوده ضرورى فإن من حمل حجراً ثقيلاً أحسن منه اعتياداً وميلاً إلى جهة السفلى ، ومن وضع يده على زقٍ منفوخ مسكن تحت الماء أحسن بميله إلى جهة العلو فتعنه مكابرة للحس وهو ظاهر هـ

واختلف فى الصلابة واللين هل هما من الكيفيات الملموسة أو الاستعدادية ، وفى الملامسة والخشونة هل هما من مقولة الوضع أو من الكيفيات الملموسة ؟ قال عبد الحكيم : والمشهور أن الكيفيات الملموسة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة والزوجة والمهاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والخشونة واللامسة والصلابة واللين ، والتحقيق أن الأربعة الأخيرة ليست منها (قوله وكالألوان والأضواء) اللون كيفية يتوقف إبصارها على غيرها ، وأما الضوء فهو كيفية لا يتوقف إبصارها على غيرها ، وقيل هو اللون وقيل جسم لطيف والأوّل هو المألوف عليه :

واعلم أن الألوان والأضواء هى المبصرات بالذات وأما ماعدهما من الأشكال والصغر والكبر والقرب

وكالأصوات والحروف المدركين بالسمع ، وكالروائح المدركة بالشم ، وكالمذوقات ، وما كان من المحسوسات راسخا كحلالة العسل وملوحة ماء البحر يسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها أولا ،

والبعد والحركة والسكون والنفوق والانصال والاستقامة والاحتناء إلى غير ذلك فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما : واختلفا في الأطراف أعنى النقطة والخط والسطح فقليل هي أيضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة :

فإن قلت : المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فإنه إنما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا أولا وبالذات .

قلت : معنى المرئى بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر متعلق بالشئ الأول فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والأول مرئيا بالذات وأولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ، ونحن إذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان إحداهما متعلقة بالضوء أولا وبالذات والأخرى متعلقة باللون كذلك وإن كانت هذه الأخرى مشروطة بالرؤية الأولى ، ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم وأخواتهما فإنه لا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء ، بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ، ولهذا لم يتكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ، ومن زعم أن الأطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون انظر شرح المواقف (قوله وكالأصوات) في المواقف وشرحه : الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها إلى الصباخ فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة لالتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عنها كالمرئى ، فالإحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصباخ لا بمعنى أن هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله إلى القوة السامعة ، بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضا ، وهكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصباخ فتدركه الحاسة ومنه الصدى وهو الصوت المسموع بعد الصوت الأول فإن الهواء المتموج الحامل للصوت إذا صادم جبلا أو جسما أملس كجدار ورجع بهيته كالكرة المرمية إلى الحائط رجع التهقرى فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالأول وهو الصدى (قوله والحروف) الحروف هي الكيفيات العارضة للأصوات ، وتنقسم إلى مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المدواللين ، وإلى صامتة وهي ماسواها ، وإلى زمانية وغير زمانية انظر بيانه في المواقف وشرحه (قوله وكالروائح المدركة بالشم) قال في شرح الطوالع : لا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة له تسمى منقنة ، وسبب الإحساس بها وصول الهواء المتكيف بالرائحة إلى الحيشوم ، وقيل يتحلل من ذى الرائحة أجزاء لطيفة يحملها الهواء إلى الخيشوم وهو بعيد ، فإن المسك اليسير يستحيل أن يتحلل منه أجزاء يحصل منها رائحة منتشرة انتشارا في مواضع كثيرة أفاده الحشى في وسطاه (قوله وكالمذوقات) المدركة بالقوة الذائفة وهي المعلومات وأصولها أى بساطتها تسعة باعتبار القابل والفاعل فإن الطعم له جسم حامل له وهو إما لطيف أو كثيف أو معتدل بين اللطافة والكثافة ، وله فاعل وهو إما الحرارة أو البرودة أو متوسط بينهما ، فالحرارة تفعل في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة ، والبرودة تفعل في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض ، والكيفية المتوسطة تفعل في الكثيف الحلالة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاحة التي هي عدم الطعم أو ما لا يحس به من الطعم كالتحساس لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء يذاق ، وقد يجتمع في جسم طعمان أو أكثر كالمزج والحرارة والقبض في الباذنجان (قوله وما كان من المحسوسات راسخا الخ) أى ثابتا في موضوعه يعسر زواله عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل

وما كان منها غير راسخ كحجرة الحجل وصفرة الوجمل يسمى انفعالات لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن تنفعل فخصت بهذا الاسم تمييزاً بين القسمين ،
وكيفيات نفسانية : أى مخصصة بذوات الأنفس كالحياة والصحة والإدراك والقدرة والإرادة ، وهى إن كانت غير راسخة تسمى حالا ، وإلا سميت ملكة كالكتابة فلها في ابتدائها حال فإذا استحسنت صارت ملكة .

يسمى انفعاليات نسبة إلى الأفعال إما لانفعال الحاسة عنها أو لكونها تابعة للمزاج التابع للانفعال إما بشخصها كحلالة العسل فلها تكونت فيه بسبب مزاجه الذى حدث بانفعال وقع في مادته ، أو بنوعها كحرارة النار فلها وإن كانت ثابتة لسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التى هى نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فإن حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما . ولما كان القسم الأول متبوعاً للانفعال من وجهه وتابعاً له من وجه آخر نسب إليه ، وسمى القسم الثانى انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين له لأنه لسرعة زواله أشبه الانفعالات والتأثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزاً لها عن الكيفيات الراسخة انظر المواقف وشرحه (قوله مختصة بذوات الأنفس) في شرح المواقف : ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد ، وعلى هذا فلا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والإرادة ثابتة للواجب والمجردات فتدبر (قوله كالحياة والصحة) الحياة قوة تتبع اعتدال النوع أى مزاجه المخصوص ويفيض منها سائر القوى فهى غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية وغير الروح الحيوانى والإنسان وغير الحرارة والدم وهى في الجسم كضوء السراج في البيت . والصحة ملكة تصدر عنها الأفعال السليمة وورعاً يخص بالحيوان أو بالإنسان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان أو لبدن الإنسان الخ كما وقع في كلام ابن سينا (قوله والإدراك) في شرح الطالع : الإدراك غنى عن التعريف لأنه من الوجدانيات الحاصلة بأنفسها عند النفس وحصول نفس حقيقة الشيء أقوى في التصور من حصول صورته ومثاله فلذا كانت الصفات النفسية والوجدانيات أقوى في التصور من الأمور الخارجة عن النفس ، فإن تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الأمور الخارجة عن النفس بحصول مثاتها ، ثم قال : وقال الشيخ في الإشارات : إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهد بها ما به يدرك اه وهو معنى قولهم هو حصول صورة الشيء في الذهن فعلى هذا العالم من مقولة الكيف وسأى ما فيه اه محشى (قوله وهى إن كانت غير راسخة الخ) الاختلاف بين الحال والملكة كما في المواقف وشرحه بعراض مفارق وهو الرسوخ وعدمه لا يفصل فإن الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج ، ألا ترى أن الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلاً تكون في ابتداء حصولها حالا وإذا ثبتت زماناً واستحكمت صارت هى بعينها ملكة ، كما أن الشخص الواحد قد كان صبياً ثم يصير رجلاً : قالوا وكل ملكة فلها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال بصير ملكة ، وأنت تعلم أن الكيفية النفسانية قد تتوارد أفراد منها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر ، فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهى الأمر إلى فرد إذا حصل فيه كان متمكناً راسخاً فهذا الفرد ملكة لم يكن حالاً بشخصه بل بنوعه اه .

وفي الشفا : وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس فإن الانفصال بينهما ليس إلا بحال النسبة إلى المتغير وزمان المتغير وهذا انفصال بأعراض لا بفصول داخلية في طبيعة الشيء ، وأيضاً لا يجب أن يكون بين الحال والملكة اثنيية ما بين الشخصين بل يجوز أن يكون بينهما اثنيية ما بين شخص واحد بحسب زمانيه كالصبي والرجل فإنه ليس يجب أن يكون الصبي شخصاً غير الرجل في ذاته وإن كان غيراً بالاعتبار ، فإن الشيء

وكيفيات استعدادية : أى مقفضية استعدادا وتهيؤا لقبول أثر ما بسهولة كاللين وتسمى ضعفا ولا قوة ، أولدفع وعدم القبول كالصلابة وتسمى قوة طبيعية .

وكيفيات مختصة بالكميات : كالمثلثية وكالزوجية .

وأشرت بقولى (ارتسم) إلى أن هذه الأجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقى كما مرّ و (أين) وهو (حصول الجسم) أى الطبيعى وهو لغة كل شخص مدرك كما قاله ابن دريد :

الذى هو حال ما ابتدئ بخلق أو بصنع لم يستقر بعد فى النفس إذا تمرن عليه وانطبع طباعا يشد إزالته فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالا ثم صار ملكة اه :

والسلام فى الملكة المكتسبة على ما فى الشفاء فلا يرد أن الملكات الخلقية كمحصنة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ملكات ولم تكن حالا (قوله وكيفيات استعدادية الخ) وأما قوة الفعل كالقوة على المصارعة مثلا فليست من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا أقسامها ثلاثا ، فإن المصارعة مثلا تتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الأعضاء لئلا يتأثر بسرعة وبالقدرة على هذا الفعل ، وشيء من هذه الثلاثة ليس من هذا الجنس الذى هو الكيفية الاستعدادية لأن العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الأعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر ، وقدم أن المتكلمين لا يثبتون من أنواع الكيف إلا الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسية على خلاف فى بعض أمثلتها ، وإن أريد بها الاستعداد نحو الدفع فهى من النوع الثانى فتدبر (قوله كالمثلثية والزوجية) الأولى عارضة للكم المتصل والثانية للكم المنفصل :

وفى المواقف وشرحه : الكيفيات المختصة بالكميات عارضة للكم أما وحدها فالمنفصلة كالزوجية والفردية العارضين للعدد وكذلك الأولية والتركيب وسائر الأعراض الذاتية للأعداد والمتصلة كالتثليث والتربيع والتخميس والتسديس وغيرها من الهيئات العارضة للسطوح ، وأما مع غيرها كالخلفة فإنها مجموع شكل وهو عارض للكم مع اعتبار لون فهى عارضة للكم مقارنة مع غيرها مقارنة الكل مع الجزء (قوله أين حصول الجسم الخ) وقد عرفوه أيضا بأنه هيئة تعرض للجسم بواسطة حصوله فى المكان ولكن فى ثبوت أمر وراء الحصول تردد كما قال عبد الحكيم . والحق أن هذه الهيئة اعتبارية والموجود خارجا إنما هو الجسم والمكان والكون فيه على ماسياقى (قوله أى الطبيعى) أى المنسوب للطبيعة والطبيعة والصورة النوعية والقوة واحدة بالذات مختلفة بالاعتبار فتسمى صورة نوعية لتحصيل النوع بها وطبيعية باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون وقوة باعتبار تأثيرها فى الغير . وأما الجسم التعليمى فحصوله فى المكان إنما هو بالتبع لحصول الجسم الطبيعى لأنه عرض قائم به تابع له فى التحيز :

وفى المحشى : واعلم أن الجسم يطلق على الطبيعى والتعليمى بالاشتراك اللفظى كما نص عليه القاضى مير ، ولهذا احتاج المصنف لتعبيده بالطبيعى فقال : أى الطبيعى إلا أنه يرد عليه مؤاخذه وهى استعمال اللفظ المشترك فى التعريف وجوابه تجوز ذلك مع القرينة وهى هنا لفظ حصول فإن الحصول فى المكان من لوازم الطبيعى لكونه جوهر ا ه وفيه أن الحصول فى المكان الذى هو من لوازم الطبيعى إنما هو الحصول بالذات ، وأما الحصول بالتبع أو مطلق الحصول فى المكان فليس من لوازمه ، فالأولى أن يقال إن الجسم إذا أطلق ينصرف إلى الطبيعى (قوله وهو لغة كل شخص الخ) عبارة اللسان الجسم جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق . أبو زيد الجسم الجسد والجسد جسم الإنسان ، ولا يقال لغیره من الأجسام المتغذية

والجسم وهو يجمع البدن والأعضاء من الحيوانات كما في المصباح ، وقد كثر الخلاف في حقيقته اصطلاحاً ؛ فذهب الحقوقيون من المتكلمين إلى أنه الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالأقطار الثلاثة ، فلو فرضنا مؤلفاً من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما . وذهب المعتزلة إلى أنه الجسم الطويل العريض العميق . وذهب الفلاسفة إلى أنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ، ومعنى ذلك أنه إذا قام خط على آخر فإن كان قائماً عليه أى غير مائل إلى أحد جانبيه فازدادت الحادتان يكونان متساويتين وتسميان قائمتين ، وإن كان مائلاً كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى حادة والأخرى كبرى وتسمى منفرجة

ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض والجسد البدن تقول منه تجسد كما تقول من الجسم نجسم ابن مبيد ، وقد يقال للملائكة والجن جسد غيره وكل خالق لا يأكل ولا يشرب من نحو الملائكة والجن مما يعقل فهو جسد ، وكان عجل بنى إسرائيل جسداً يصيح لا يأكل ولا يشرب ، وكذا طبيعة الجن ، وبدن الإنسان جسده والبدن من الجسد ماسوى الرأس والشوى (قوله وقد كثر الخلاف في حقيقته) أى مع أن الحكم بوجوده ضرورى لأنه محسوس من جهة أعضائه معقول من جهة ذاته ، ولعل منشأ الخلاف عند القائلين بالجزء تحقيق معنى الجسمانية فى معنى الجسم هل يكفى فيها بمجرد التركيب ولو من جزءين أو لا بد من تركيب خاص ؟ وأما عند الفلاسفة فلأن الجسم مركب من الهوى والصورة فهو قابل للقسم فى جهاته الثلاث (قوله الجوهر القابل للانقسام) سواء كان انقساماً فعلياً أو وهماً ومعلوم أن القابل عندهم لا يجب بقاؤه مع المقبول ولا هوى ولا صورة عندهم أيضاً (قوله لا كل واحد منهما) كما ذهب إليه القاضى معللاً بأن التأليف عرض لا يقوم بجزءين لامتناع قيام العرض الواحد الشخصى بالكثير فوجب أن يقوم بكل واحد من الجزئين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد ، وفيه أننا لانسلم كون التأليف عرضاً بل هو أمر اعتبارى أو أن مجموع الجزئين باعتبار كونه مجموعاً عارصاً واحداً . بالوحدة الانصالية ، فقيام التأليف به لا من حيث كونه كثيراً بل كونه واحداً فتدبر (قوله الطويل الخ) الطول له معان : منها أنه الامتداد المفروض أو لا والعرض هو الامتداد المفروض ثانياً ، والعمق هو الامتداد المفروض ثالثاً ، والكل من قبيل الجواهر أو أمور اعتبارية عندهؤلاء ، فالجسم عندهم امتداد جوهري يقبل القسمة فى جهاته الثلاثة أى قسمة كانت إذ لا هوى عندهم ولا كم متصل أو منفصل حتى يراد قسمة فعلية أو وهمية ، ومن عرفه بأنه جوهر قابل للقسمة فى الجهات الثلاث إن كان ممن يقول بالجزء كان تعريفه بمعنى ما للمعتزلة وإن كان من الفلاسفة رجع إلى قولهم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة ، وقد عرفت أن القبول فى الاصطلاح هو الاتصاف الذى يجب فيه بقاء القابل مع المقبول وإن شئت أردت منه مطلق الطرفين ، وعرفت أيضاً أن الانقسام له معان ثلاثة ، وأن القابل بالذات للقسمة الوهمية هو الكم والقسمة الفعلية هو الهوى بإعداد الكم لها وما عدا ذلك قابل بالتبع (قوله الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة الخ) قيل هذا جد تام للجسم : وأورد عليه أنه إن أريد بالقابل مفهومه القائم بالذات فهو عرض فلا يكون فصلاً ذاتياً للجسم ، وإن أريد ماصدق عليه من ذات الجسم فهو نفس المحدود لافصله أو من أفرادها فلا شك أنها ليست فصولاً له . وأجيب بأن الفصل فى مثل هذا هو خصوصية الأمر الذى هو هنا قابل للأبعاد وتلك الخصوصية متحدة بمنسبته فى الخارج . ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية إلا بحسب عارضها الذى هو مفهوم القابل أبقناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها إذا جهلت حقائقها كالتألق والحساس والمتحرك بالإرادة على ما هو المشهور فى كلامهم ، فالفصل فى الحقيقة ماصدق عليه مفهوم القابل من تلك الخصوصية أى الأمر الخاص لا مفهوم القابل ولا ماصدق عليه من ذات الجسم أو أفرادها . وبقي ههنا شيء وهو أنه إذا أقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حذاً حقيقياً أو لا أفاده السيد .

فإذا فرضنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر بمقاطع في أى جهة شئنا بحيث يحصل أربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة إلى كل من الأولين أربع قوائم حصل تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة ، وهذا القيد لتحقيق أن المعبر في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه وإن كان هو قابلا لأبعاد أكثر من ذلك أفاد ذلك كله في شرح المقاصد (في المسكان) أى في الحيز الذى يخصه ويكون مملوءا به ويسمى هذا أينا حقيقيا . وعرفوه أيضا بأنه هيئة

وكتب عبد الحكيم على قوله : وهو أنه إذا أقيم الخ ، مانصبه : التحقيق أنه إذا اعتبر نفس مفهوم القابل في التعريف لا يكون حدا حقيقيا ، وإن جعل ذلك المفهوم مرآة للملاحظة تلك الخصوصية كان حدا حقيقيا اه وهذا معنى ما اشتهر من أن فصول الماهيات الحقيقية غير معروفة ، وأن ما يذكر في الحدود من الفصول إنما هو أقرب الوازم إلى الماهية وما وراءه يعتبر من الخواص ، وحينئذ لا تؤخذ تلك الوازم في الحدود إلا باعتبار الثانی تمیزا بينها وبين الرسوم فتدبر (قوله فإذا فرضنا في الجسم بعدا الخ) البعد هو الامتداد بين النہایتین خطأ أو سطحا أو جسما تعليميا ، والخط بالفعل ليس لازما للجسم الطبيعي لا لماهيته ولا لوجوده كما في الكرة والسطح وإن كان لازما لوجوده فليس لازما لماهيته إذ يمكن فرض جسم غير متناه في جميع الجوانب ولكن البرهان قام على وجوب تناهي الأبعاد فالتقاطع على الزوايا القائمة ربما لم يكن موجودا في الجسم بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين ، وإن كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها ، فلذلك قيل هو القابل للأبعاد الثلاث أو ما يمكن فرضها فيه دون أن يقال مثلا ذو الأبعاد الثلاث فتدبر (قوله بحيث يحصل منه بالنسبة الخ) وذلك لأن البعد الأول إذا فرض على هيئته خط هكذا - والثاني قام عليه وقاطعه هكذا + حصل أربع زوايا قوائم إن قام الثاني على الأول وقاطعه عمودا عليه ، واثنان حادثان واثنان منفرجتان إن قام عليه غير عمود بأن كان مائلا عليه هكذا \times ثم إن قام ثالث عليهما بأن غرز كهيئة الرمح في نقطة التقاطع التي بين الخطين الأولين ، ولا يمكن تصويره في نقوش الكتابة وسطح الورق بل إنما يظهر في الأجسام المحسوسة حصل من نسبتته إلى الأول أربع زوايا مطلقا ومن نسبتته إلى الثاني كذلك ، والزواية هي التقعر الذي يحدث من تلاق خطين على غير استقامة فإذا لاقى خط خطأ على استقامة هكذا - - - - - يعني في جهة واحدة لا يحدث من تلاقيهما زاوية ، وإن لاقاه بغير ذلك حدثت زاوية قائمة إن قام عمودا على طرفه هكذا - - - ومنفرجة إن قام مائلا عنه هكذا \ وحادة إن قام مائلا عليه هكذا \angle واختلفت في الزاوية هل هي من مقولة الكيف وعليه فهي الهيئة العارضة للسطح الحاط بخطين تلاق أحدهما طرفيهما دون الآخر ، أو من مقولة الكم وعليه فهي السطح الحاط بخطين كذلك ، أو ليست من مقولة أصلا وعليه فهي نقطة تلاق الخطين المذكورين ، وتقدير القائمة بتسعين درجة والحادة بأقل من تسعين والمنفرجة بأزيد منها إنما يظهر على القول بأنها من مقولة الكم ، وأما على القولين الأخيرين فباعتبار تعلقهما بالسطح المذكور فتدبر (قوله أى في الحيز الخ) قيل مرادف للمكان عند الحكماء وقيل أعم لشموله وضع الفلك الأعظم كما سيأتى ، وعند المتكلمين قيل مغاير له كما نقله المحشى عن بعضهم ، وسيأتى التصريح في الشارح بخلافه (قوله هيئة الخ) وهي مغايرة للحصول والنسبة الآتية فإن الجسم إذا حصل في المسكان تحقق هناك نسبة بين الجسم والمسكان بسببها يتصف الجسم بأنه متمكن في ذلك المسكان ومتنهجي بهيئة مخصوصة ، فاتصافه بالتمكن والهيئة مترتب على نسبتته إلى المسكان اللازمة لحصوله فيه وحينئذ لا تكون الهيئة نفس الحصول ولا نفس النسبة المذكورة . قالوا : لو كان الأين نفس النسبة لكان مطلق النسبة جنسا له فلا يكون جنسا عاليا بل يكون نوعا مندرجا تحت مطلق النسبة كباقي الأعراض النسبية فلا تكون أجناسا عالية وانحصرت المقولات في أربعة.

نحصل للجسم بالنسبة إلى المكان وليس هو نفس النسبة إلى المكان بل النسبة إليه من لوازمه إذ كون الشيء في مكان يلزمه ما ذكر كما في شرح التجريد ، ويطلق الأين مجازاً على حصول الجسم فيما ليس حقيقياً من أمكنة مثل الدار والبلد لوقوع كل منهما في جواب أين ، والمتكلمون يعبرون عن الأين بالسكون ويعترفون بوجوده وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية ويحصرونه

وفي عبد الحكيم على المواقف قالوا : إن الأين هو الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت أمر وراء الحصول تردد اهـ :

ونقل العلامة حسن جلبي عن المباحث المشرقية مانصه : زعم بعضهم أن الأين ليس عبارة عن حصول الجسم في مكان بل عن هيئة تتم بالنسبة إلى المكان وهذا ضعيف لأن تلك الهيئة إما أن تكون أمراً نسبياً وإما أن لا تكون فإن لم تكن أمراً نسبياً ، وقد بينا في حصر عدد المقولات أن الأعراض التي لا تكون نسبياً فهي إما كيانات أو كيفيات فيلزم أن يكون الأين إما كيفاً أو كما وهو باطل ، وأما إن كان أمراً نسبياً فتلك النسبة ليست إلى شيء آخر بل هي النسبة إلى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطاوب ، وأيضا النسبة إلى المكان بالحصول فيه أمر معام ، فن ادعى أمراً آخر فلا بد أن يفيد تصوّره ثم يقيم الحجة على ثبوته اهـ (قوله وليس هو نفس النسبة إلى المكان) مرتبط بكل من التعريفين : أي ليس الأين نفس النسبة مطلقاً بل هو الحصول أو الهيئة على ما تقدّم (قوله بل النسبة إليه من لوازمه) وهو الصحيح الذي عدل إليه صاحب المواقف .

وفي شرح الطوالع : الأين هو حصول الجسم في المكان ومفهومه إنما يتم بنسبة الجسم إلى المكان الذي هو فيه فإن نسبته إلى المكان من لوازمه لا أنه نفس النسبة إلى المكان اهـ وهذا الإضراب مع التعليل بعده إن غاية ناسب تعريف الأين بالحصول دون الهيئة لما علمت أن النسبة سبب في اتصاف الجسم بأنه متمكن في المكان ومنتهى بالهيئة المخصوصة فالهيئة تابعة للنسبة التابعة للحصول (قوله والمتكلمون يعبرون عن الأين بالسكون) أي يسمونه بذلك والجمهور منهم على أن المقنض للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان فقط ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالسكون ، وزعم قوم منهم وهم مثبتو الأحوال أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر وسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة في الحصول بالسكون ، فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته ، وانظر ماله وما عليه في شرح المواقف (قوله ويعترفون بوجوده) قالوا : إنه ضروري بشهادة الحس وأنواع الأربعة راجعة إلى السكون الذي هو نوع واحد في الحقيقة والميزات أمور اعتبارية لا مقول حقيقية فنوعه نحو كونه مسبوقاً بكون آخر وإمكانه تخلل ثالث وعدمه ، فإن هذه أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ولا توجد اختلافاً في الماهية إذ السكون الواحد بالشخص قد يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء واقتراق بالنسبة إلى جزء آخر كذا في المواقف وشرحه (قوله وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية) محتجين بأنها لو وجدت لحصلت في محالها وحصولها فيها نسبة وتلك النسبة أيضاً في المحل وحصولها فيه غيرها وهكذا حتى يازم التسلسل ، واحتج الحكماء على وجودها بأنها تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار ككون السماء فوق الأرض فهي من الخارجيات وليست أعداداً لأنها تحصل بعد أن لم تكن ، فالشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً بالقياس إلى غيره فتكون موجودة مغايرة له ، ولا يخفك ضعف كل من الدليلين (قوله ويحصرونه الخ) حاصل ما في الشارح أن المتكلمين ادّعوا حصر السكون في أربعة أمور : الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، وبينوا وجه الحصر أولاً بما يفيد أن كلامهم

في أربعة أنواع ، الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، لأن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً ، وعلى الأول إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع ، وهو لا يتصور إلا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجه متفاوتة في القرب والبعد حتى تنتهي غاية القرب

الحركة والسكون بسيط وأنه حصول واحد مشروط بسبق حصول آخر فورد على تعريف الحركة المأخوذ من هذا الحصر جزئية هي حركة باتفاق ومع ذلك لا يشملها التعريف المذكور فهو غير جامع ويلزمه أن طريق الحصر غير تام وأما نفس الحصر أى دعوى أن السكون منحصر في الأنواع الأربعة فصحيح لاعتراف المورّد بأن مادة النقض المذكورة من قبيل الحركة وهذا ما أشار إليه بقوله : فإن قيل إذا اعتبر الخ. وحاصل الجواب : أن الحصول الأول في الحيز الثاني الذي هو معنى الحركة له اعتباران يشمل بأحدهما صورة النقض المذكورة فالتعريف جامع وطريق الحصر تام ، ثم أشار إلى إيراد آخر على دعوى الحصر بقوله وذهب بعضهم الخ ، وهو أن السكون لا ينحصر في أربعة بل هناك صورة خامسة وهي السكون في أول زمان الحدوث فإنه ليس حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا ويلزمه أن طريق الحصر باطل ، وأما تعريف كل من الحركة والسكون المأخوذ من تلك الطريقة فصحيح لاعتراف المورّد بأن هذه الصورة ليست حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا .

والجواب بأن تلك الصورة من قبيل السكون وإن صحح دعوى الحصر إلا أنه يؤدّى إلى القدح في التعريف وطريق الحصر بأنهما غير تامين إذ لا يشملان هذه الصورة الموردة فلا بد من العدول عن تلك الطريقة المذكورة إلى طريقة أخرى أشار إليها بقوله فالأولى الخ لنتمّ الأمور الثلاثة الحصر وطريقه والتعريف المأخوذ منه ، إلا أن تمامها مبنى على أمر وهو عدم اشتراط اللبث في السكون وهو مخالف للغة والعرف فالأقرب اشتراطه كما تنفيده الطريقة الأولى وإن ورد عليها النقض المذكور ، فتحصل أن الطريقة الأولى وإن وافقت اللغة والعرف لا يتبناها على اشتراط اللبث في السكون إلا أنها قاصرة ، والطريقة الثانية وإن شملت جميع أقسام الأبن إلا أنها مخالفة لمقتضى العرف واللغة ، وكل من الطريقتين لا يناسب قولهم الحركة والسكون زمانيتان لأن المتبادر من كلامهم أنهما زمانيتان بالذات بمعنى أنهما يقعان في زمان بذاتهما فيكونان ممتدّين مركّبين من أركان تنطبق على الزمان الممتد أو هما كون واحد مستمرّ آتئين فأكثر في مكان أو مكانين فأكثر ، وعلى ما ذكر في هاتين الطريقتين من أن كلا منهما حصول واحد بسيط لا يكونان زمانيين إلا باعتبار شرطهما وهو سبق الحصول في حيز آخر أو في ذلك الحيز . هذا ما أشار إليه بقوله لكن الخ ، وبالضرورة يرد عليه ماورد على القول بالبساطة .

هذا ترتيب الشارح المأخوذ من عبارة المقاصد ، وقد علق المحشى على قول الشارح لكن الأقرب الخ ما يفيد أن للمتكلمين في تعريف الحركة والسكون طريقتين وأن ذلك مأخوذ من عبارة المقاصد وأن الاستدراك إنما يحسن بعد ذكره وتورك بذلك على الشارح ، وفيه أن مجرد بيان الطريقتين لا يظهر منه وجه الأقوية وأن حذف الشارح لما ذكره وذكره الاستدراك بعد ما تقدّم الذي انبنى على عدم اشتراط اللبث وهو مخالف للظاهر لا ضير فيه . هذا مجمل ما أفاده الشارح وسيأتى تفصيله (قوله في أربعة أنواع) قد علمت أنها أنواع اعتبارية وأنها غير متعاقبة بالذات خصوصاً نوعي الاجتماع والافتراق مع نوعي الحركة والسكون فإن كون الاجتماع مثلاً قد يكون معه كون الحركة أو السكون (قوله إما أن يعتبر الخ) يشير إلى أن تنويع حصول الجوهر في الحيز إلى أنواعه الأربعة في قوة تقسيمين أحدهما بالذات وهو تقسيمه إلى الحركة والسكون والآخر بالعرض وهو تقسيمه إلى الاجتماع والافتراق ، ولذلك صحّ أن يعرض كل من الاجتماع والافتراق لنوعي الحركة والسكون وكان التقسيم الأول حاصراً للمطلق السكون في نوعه دون التقسيم الثاني فتدبر (قوله فهو الافتراق الخ) فالافتراق حصول الجوهر

إلى المجاورة التي هي الاجتماع وتسمى الماسة أيضا ، وعلى الثاني إن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وإن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا

في الحيز منسوباً إلى جوهر آخر بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث والاجتماع هو الحصول في الحيز كذلك بحيث لا يمكن أن يتوسطهما ثالث ، وكلاهما أمر وجودي قائم بالجسم بمعنى أن الاجتماع مثلا قائم بكل من الجوهرين بالنسبة إلى الآخر لأنه أمر واحد قائم بهما معا لما تقدم من أن العرض الواحد الشخصي لا يقوم بشيئين بل الجوهران المجتمعان أو المفترقان كل منهما له اجتماع بالآخر أو افتراق عنه قائم به فهناك اجتماعان أو افتراقان متحدان بالمساحة مختلفان بالهوية (قوله فهو الحركة) عرفها الأقدمون من الحكماء بالخروج من القوة إلى الفعل تدريجيا احترازاً عن خروج الصورة الثابتة إلى الهوائية فإنه دفعي فلا يسمى حركة بل كونا وفسادا ، وقسموها إلى حركة في الكم كالنمو والذبول وحركة في السكيف كاللتصخ وتبرد وحركة في الوضع أى على الاستدارة وهى تبدل أجزاء المتحرك وأوضاعه دون أحيازه وحركة في الأبن ؛ ومعنى وقوع الحركة في المقولة هو أن الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة إلى نوع آخر منها أو من صنف إلى صنف أو من فرد إلى فرد فالمقولة مسافة الحركة . هذا هو الظاهر من الظرفية وعرفها المتأخرون منهم بأنها كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، وذلك لأن الحركة أمر ممكن للجسم تكون فيه بالقوة ثم تخرج إلى الفعل فيتكامل بها الجسم : أى يخرج من القوة إلى الفعل ، فإن الكمال هو الأمر الحاصل للشيء بعد أن لم يكن وهويه الحركة التي هي التوجيه والتأدي إلى الغير لكونها تستلزم أمرين : أحدهما مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها ، والثاني أن يكون شيء منها بالقوة دائما فعملها الموجود بالفعل في ذاته وصورته مادام متصفا بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس إليها وقوة بالقياس إلى ما هو المقصود منها ؛ فالحركة كمال للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيها يتأدي إليه ذلك الكمال ، وبقيد الأول يخرج الكمال الثاني وبقيد الحثية تخرج الكمالات الأول عن الاطلاق وهى الصورة الجسمية والتوعية فإنهما كمال أول مطلقا انظر بسطه في المواقف وشرحه .

وتقدم أن الحركة عند الحكماء تطلق بمعنى التوسط وتطلق بمعنى القطع ، والأولى هي الحالة الشخصية التي تقوم بالمتحرك فتقتضى عدم استقراره في مكان أكثر من آن واحد ، والثانية امتداد موهوم ينطبق على المسافة ويرسم في الوهم بواسطة الحركة الأولى كالدائرة المرسومة من الشعلة الجولة وانحط المرسوم من القطرة النازلة (قوله فيكون السكون حصولا الخ) فرع على طريقة الحصر في التقسيم الثاني تعريف الحركة والسكون تمهيدا لمسايذكره من الخلاف فيهما والمنافسة في دعوى حصر المقسم وطريقة بالنسبة لكل منهما ، فإن صورتي التقص السابقين وهما الخروج من الحيز الأول وكون الجوهر أول حدوده إنما يردان على حصر الكون في الحركة والسكون ، وذكر الاجتماع والافتراق معهما إنما هو لكونهما مذكورين في أصل البحث إذ ليس هناك من يخالف في معنى الاجتماع والافتراق ولا من يدعى حصر مطلق الكون فيهما ، ولذلك قدم صاحب المواقف تعريف الحركة والسكون إلى جانب تقسيمهما وأعقبه بأحد الإيرادين للسابقين ، ثم ذكر تقسيم الاجتماع والافتراق حيث قال أنواع السكون أربعة لأن حصوله في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا ، والثاني إن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون ، وإن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان . ويرد على الحصر : أى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون كما قال شارحه الحصول في أول الحدوث فإنه غير مسبوق بكون آخر ، ثم قال : وأما الأول فإن كان بحيث

ثانياً في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان ، وأولية الحيز في السكون قد لا تكون تحقيقاً بل تقديراً كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً فلا يحصل في حيز ثان ، وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن يتقدم المتحرك في انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان .

فلن قيل : إذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز لم يكن الخروج من الحيز الأول حركة مع أنه حركة وفقاً .

أجيب : بأن الحصول الأول في الحيز الثاني من حيث الإضافة إليه دخول وحركة إليه ، ومن حيث الإضافة إلى الحيز الأول خروج وحركة منه .

وذهب بعضهم إلى أن الأكوان

يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع اه (قوله حصولاً ثانياً) ثانويته إما بالذات كما هو رأى من يقول بتجدد الأعراض أو بالعرض والتبع لتجدد الآفات كما هو رأى من يقول ببقاء الأعراض (قوله وأوليته الخ) جواب عما يرد على تعريف كل من الحركة والسكون بما ذكر ومورده التعبير بالأول ومنشؤه اقتضاء الأول ثانياً (قوله فلن قيل الخ) مبنى هذا الإيراد توهم أن الخروج من الحيز الأول أمر مغاير للحصول فيه وغير الحصول في الحيز الثاني ، وأن هناك فاصلاً يتحقق فيه الخروج المذكور مغايراً لزمان ومكان الحصولين المذكورين ، والمقصود منه نقض التعريف وإبطال طريق الحصر إذا لا يصدق على الخروج المذكور أنه حصول أول في حيز ثان مع أنهم اتفقوا على أنه حركة كما أنه لا يصدق عليه تعريف السكون المأخوذ من هذا الطريق ، بل لا يصدق عليه تعريف الحركة والسكون المأخوذ من طريق الحصر على القول بأنهما مركبان من السكونين في مكانين أو في مكان ، فقله إذا اعتبر في الحركة المسبوقية الخ ليس منشأ الإيراد بل بيان لما اعتبر في طريق الحصر المأخوذ منه تعريف الحركة تمهيداً لقوله مع أنه حركة وكأنه قال إن تعريف الحركة المأخوذ من اعتبار المسبوقية الخ لا ينطبق على الخروج المذكور وهذا لا ينفي أنه يرد أيضاً على تعريفها بمجموع السكونين بل إذا قيل إن الحركة هي الحصول الأول في الحيز ولم يقيد بالثاني المقتضى سبق الحصول في حيز آخر لورد عليه ما ذكر إذ الغرض المتوهم أن الخروج ليس أحد الحصولين (قوله مع أنه حركة وفقاً) سيأتي ما فيه (قوله وأجيب بأن الحصول الأول الخ) حاصله أن انتقال الجسم من الحيز الأول شروع في الحيز الثاني وحصول فيه ، وليس هناك وسط بين الحصولين لا زمانى ولا مكانى كما توهم المورد لثالث الأحياء فإذا انتقل الجسم من مكانه ظاهراً لمكان آخر فإنه يحصل في أحياء متتالية متلاصقة مادام قاطعاً للمسافة حتى يستقر .

واعترضه العلامة عبد الحكيم في حاشية المواقف حيث قال فيه : إن الخروج يستلزم الحصول في الحيز الثاني وأما عيبتهما فغير صحيحة إذ الإضافة لا تكون بين الحصول في الحيز الذى هو الآن اه أى فالخروج من مقولة الإضافة الاعتبارية أو أمر اعتبارى عند المتكلمين والحصول الأول من مقولة الآن الموجودة عندهم فكيف يقال إنهما متحدان وإن الخروج حركة وفقاً : أى عند أهل هذه الطريقة (قوله وذهب بعضهم الخ) مقابل مذهب الجمهور القائلين بحصر السكون في الحركة والسكون أو في الأكوان الأربعة ونسب إلى أى الهذيل : ففي المواقف وشرحه : ويرد على الحصر أى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون الحصول في أول الحدوث : أى حصول الجوهر في الحيز أول زمان حدوثه فإنه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة ؛ فذهب أبو الهذيل إلى بطلان الحصر وقال : الجوهر في أول زمان حدوثه

لا تنحصر في الأربعة لجواز أن الله تعالى خلق جوهرًا فردًا ولم يخلق معه جوهرًا آخر فكونه في أول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق .
وأجيب عنه بأنه سكون لكونه مماثلاً للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق

كأن لا متحرك ولا ساكن ، وسيأتي عن شارح الطوالع ما يفيد أن من فسر الحركة والسكون بما ذكر يقول إن الجسم أول حدوده ليس بساكن ولا متحرك ، ومن فسر السكون بمطلق السكون بحيث يكون مرادًا للأين أدخله في السكون ، وأنت خير برهان المفسرين للحركة والسكون بما أشار إليه والقائلين بأنهما مجموع الحصولين المشار إليه بقوله لكن الأقرب الخ إن كانوا هم الجمهور فإذا قيل إنهم يجوزون خلوص الجسم عن الحركة والسكون كان القائل بعدم الحصر هم الجمهور فينا في قوله أولًا والمتكلمون يحصرونه في أربعة أنواع وإن كانوا غير الجمهور وكان المفسر للسكون بمعنى السكون مطلقًا هم الجمهور ينافي ما يفهم من قوله وحينئذ فالأولى في طريق الحصر الخ ، فإن الظاهر أنه من قبل الجمهور أي أن الموافق لطريقهم هو الجواب فإن كون الجسم أول حدوده سكون يناسبه أن يقال إن كان حصولًا أولًا في حيز ثان فحركة وإلا فسكون ، وهذا ليس تفسيرًا للسكون بمعنى السكون مطلقًا بل تفسير له بما يقابل الحركة ؛ فإما أن يقال إن هذا تفسير لبعض الجمهور والبعض الآخر يفسره بالسكون مطلقًا أو أن التفسير بما ذكر لبناؤه على أن كون الجسم أول حدوده سكون لكونه مماثلاً للحصول الثاني في الحيز الأول يستلزم أن يكون الحصول الأول في الحيز الثاني الذي هو مدلول الحركة فردًا من أفراد السكون وأن الحركة مجموع سكنات فيكون بهذا الاعتبار مساويًا لتفسيره بالسكون مطلقًا ، وسيأتي له مزيد (قوله لا تنحصر في الأربعة) قد علمت أنه لا دخل للاجتماع والافتراق في أصل الإرادة فصاحب هذا المذهب ينبغي أن يردّ القسمة الذاتية بين ثلاثة أنواع ومطلق القسمة بين خمسة (قوله جوهرًا فردًا الخ) ظاهره أن الخلوص عن الأكوان الأربعة لا يتحقق إلا في هذه الصورة مع أنه إذا خلق الله جسمًا ولم يخلق معه جوهرًا آخر مطلقًا فكونه أول حدوده ليس واحدًا من الأكوان الأربعة ، ولا عبرة باجتماع أجزائه في الحيز إنما ينظر فيه للمجموع أو للجوهر الفرد على حدته على أن الكلام في جواز الخلوص وعدمه إنما هو بالنسبة للتقسيم الذاتي إلى حركة وسكون ، وحينئذ لا فرق بين كونه جوهرًا فردًا وجسمًا ولا بين كونه مخلوقًا معه آخر أولًا فتدبر (قوله وأجيب عنه بأنه سكون) أي أن هذه الصورة واردة على القائلين بالحصر . وأجيب عنها بأنها من قبيل السكون كما نقله صاحب الموافقات عن أبي هاشم وأتباعه .

وحاصله أن السكون في أول الحدوث سكون لأن السكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لأن كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاتهما فإذا كان أحدهما سكوتا كان الآخر كذلك ، وعلى هذا لا يتم ما ذكره في طريق الحصر بل طريقه أن يقال إن كان مسبوقًا بحصوله في حيز آخر فحركة وإلا فسكون فالسكون عند هؤلاء لا يعتبر فيه المسبوقية ولا اللبث ، وعليه فالسكون الواحد يجوز أن يكون حركة وسكونًا باعتبارين : أي فالحصول الأول في الحيز الثاني من حيث إنه حصول أول في حيز ثان سمي حركة ومن حيث إنه حصول أول في حيز أول سمي سكوتا لأنه أول بالنسبة إلى هذا الحصول ، ويلزم هذا تركيب الحركة الممتدة مع السكنات إذ ليس فيها إلا الأكوان الأول في الأحياء المتعاقبة :

وهذا الإطلاق عند المتكلمين كإطلاق الحركة بمعنى القطع عند الحكماء وقد التزمه بعضهم وقال : إن الحركة مجموع سكنات في تلك الأحياء ولما ورد عليه أن الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه أجاب بأن الحركة

واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه وحينئذ فالأولى في طريق الحصر أن يقال إن كان حصولاً أول في حيز ثان فحركة وإلا فسكون فيدخل في السكون السكون في أول زمان الحدوث ،

والسكون ليسا متضادين على الإطلاق بل الحركة من الحيز ضد السكون فيه إذ لا يتصور اجتماعهما أصلاً ، وأما الحركة إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه فإنها نفس السكون الأول فيه وذلك لأن الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو مماثل للسابق فيه لماسم من اشتراكهما في أخص صفات النفس ، وأنه أى السكون الثاني فيه سكون باتفاق فكذا السكون الأول لأن المماثلين لا يتخالفان :

والحاصل أن هؤلاء يدعون أن جميع أجزاء الحركة سكينات وأن بعض السكينات لا يكون جزءاً للحركة فلأن الكون في أول الحدوث سكون عنده وليس جزء الحركة أصلاً انظر شرح المواقف ، ومنه يؤخذ الجواب عما أشرنا إليه في المقالة السابقة :

وحاصله يؤول إلى أن السكون هو السكون في الحيز والتقابل المشار إليه بقوله وإلا فسكون اعتبارى بالنسبة للحصول الأول في الحيز الثاني وحقيقى بالنسبة للحصولين الآخرين فتدبر (قوله واللبث أمر زائد الخ) فتارة يتحقق في السكون كما في الحصول الثاني وتارة لا يتحقق كما في الحصول الأول ، وإذا كان كذلك فلا امتناع في أن يسمى الحصول الأول بمجرد سكونا لعدم اشتراط اللبث وظاهره أنه سكون حقيقة لأن اللبث ليس شرطاً في تحققه ، وقوله لسكونه مماثل الخ ليس الغرض منه أنه في حكم السكون وليس سكوناً حقيقة فإنه خلاف ما يقتضيه قوله واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه ، وتقدم عن شارح المواقف أن هؤلاء لا يعتبرون في السكون اللبث ولا المسبوقية بكون آخر وعليه فلا يتم ماذكروه في طريق الحصر بل طريقه أن يقال الخ كما أشار إليه الشارح بقوله فالأولى في طريق الحصر ، فوجه العدول عن الطريق الأول إلى الطريق الثاني أن الحصول الأول عند هؤلاء سكون حقيقة وطريق حصرهم لا يشمل عبارة شارح المقاصد التي نقلها المشى لاختلاف هذا .

بقى أن قوله واللبث أمر زائد الخ يفيد أن اللبث وإن لم يكن شرطاً في تحقق السكون إلا أنه موجود في بعض أنواعه وهو الحصول الثاني في الحيز الأول مع أن هذا لا لبث فيه بل هو حصول واحد بسيط ، واللبث إنما يظهر لو فسر السكون بالكونين في آئين في مكان واحد كما هو الأقرب الآتى أو بالسكون المستمر آئين فأكثر في مكان واحد كما سيأتى عن شرح الطوالع أو جعل شاملاً لأحد هذين النوعين ، ويمكن أن يجاب بأن الحصول الثاني وإن كان واحداً بسيطاً إلا أنه لما كان نفس الحصول الأول المستمر حقيقة وتعددته إنما هو بتعدد الآتات أو حكماً لتعددته بتعدد الأمثال كان بهذا الاعتبار متصفاً باللبث ، ومنه وما قاله عبد الحكيم على الخيال أن عدم اعتبار اللبث في السكون خلاف العرف واللغة ، وما أشرنا إليه في مقولة ترتيب الشارح السابقة يعلم حقيقة هذه الطريقة ووجه أقربي الطريقتين الآيتين المشار إليهما بقوله لكن الأقرب الخ والثانية أقرب من الأولى فتدبر (قوله وإلا فسكون) أى وإلا يكن حصولاً أولاً في حيز ثان بأن كان حصولاً ثانياً في حيز أول أو حصولاً أولاً في حيز أول فسكون ، فالسكون على هذه الطريقة شامل لصورتين صورة هي سكون باتفاق : أى بين أهل هذه الطريقة وبين القائلين بعدم الحصر وإن كانت جزء سكون عند القائلين بالتركيب حقيقة أو حكماً وصورة هي سكون عند هؤلاء بواسطة عند الآخرين وهي الكون أول زمان الحدوث والحركة ماعداً ذلك وهي كل حصول أول

وظاهر ما ذكر أن السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد ، لكن الأقرب أن المراد أنه مجموع الحصولين كما يحمل قولهم : الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على أنها مجموع الحصولين هذا حاصل ما في شرح المقاصد :

وقال في شرح الطوابع : السكون عبارة عن حصول الجوهر في آئين فصاعدا في مكان واحد ،

في حيز ثان ، وفيه أن القائلين بأن الحصول الأول في الحيز الأول سكون لزهم القول بتركب الحركة من السككنات وقد التزموه فيكون السكون عندهم شاملا للصورتين المذكورتين وللصورة الثالثة التي تسمى الحركة ، وإن كان شموله لها من حيث كونها حصولا أولا في حيز أول لا من حيث كونها حصولا أولا في حيز ثان وحينئذ يكون السكون بهذا الاعتبار مساويا للكون لا نوعا منه مقابلا للحركة ، نعم إذا اعتبر في السكون ما يميزه عن الحركة أو اعتبر في الحركة ما يميزها عن السكون كما هو الظاهر من قوله وإلا فسكون لم يكن السكون مساويا للكون بل نوعا منه شاملا للصورتين المذكورتين فقط ، والحركة قاصرة على الصورة الثالثة وليست مركبة من سككنات فتدبر (قوله وظاهر ما ذكر) أي من التقسيم المشار إليه سابقا بقوله لأن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر الخ وقد فرعه فيما تقدم وفرع معه أيضا أن الحركة هي الحصول الأول في الحيز الثاني ، وكذلك ظاهر قوله فالأولى في طريق الحصر الخ أن الحركة هي الحصول الأول في الحيز الثاني وأن السكون هو الحصول الأول في الحيز الأول أو الحصول الثاني في الحيز الأول أي له فردان فيكون كل من الحركة والسكون بسيطا على هاتين الطريقتين ، وأتى بهذا ليرتب عليه قوله لكن الأقرب الخ وإن كان لا يعلم منه بمجرد وجه الأفريقية ، وكان المناسب التعميم بأن يقول والفهوم ما تقدم أن معنى كل من الحركة والسكون بسيط والأقرب أنهما مركبان وبين وجه الأفريقية ، وتقدم عن الحكماء أن الحركة تطلق بمعنى التوسط وبمعنى القطع ، والمتكلمون بالنظر إلى الأول قالوا إنها بسيطة وبالنظر إلى الثاني قالوا بتركيبها وأنها حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة فتدبر (قوله لكن الأقرب أن المراد الخ) ظاهره أن المراد ، أي من قولهم السابق كما يدل عليه قوله كما يحمل قولهم الحركة الخ يعني يؤول كلامهم بهذا ويحمل عليه ، وفيه أنه بعيد من عبارتهم فالمناسب أن يقول والأقرب أن الحركة معناها كذا والسكون معناه كذا (قوله وقال في شرح الطوابع الخ) قد عرفت أن الطرق في الحركة والسكون ثلاثة :

الأولى أشار إليها بقوله أولا فيكون السكون الخ ، وأتمها بما يفيد شمول السكون لصورتين حيث قال وأجيب الخ ، ثم قال فالأولى في طريق الحصر الخ .

الثانية أشار إليها بقوله وذهب بعضهم الخ .

الثالثة أشار إليها بقوله لكن الأقرب الخ ، وأن الطريقة الأولى والثانية ترى بساطة الحركة والسكون وأنه لا لبث في السكون مطلقا ، والطرق الثلاثة ترى تعدد الحصول إما بالذات أو بالاعتبار .

والطريقة الرابعة أشار إليها بقوله قال في شرح الطوابع الخ ، وقد لوحظ في هذه الطريقة عدم تعدد الحصول مطلقا وإن تعددت آثاته وأحيازها فهو جار على التحقيق من عدم تجدّد الأعراض وعدم تعدّد الحصول بتعدد الآثات ، وهو ما ارتضاه عبد الحكيم على الخيال وقال : إنه التحقيق ، وظاهر أن هذه الطريقة مبنية على اشتراط اللبث في السكون ، وأن التباين بين السكون وبين الحركة عليها كالطريقة الثالثة تباين كلي بخلافه على الطريقتين الأوليين .

والحركة عبارة عن حصول في آئين فصاعدا في مكانين . واختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون فنفسرهما بما ذكر جوزه إذ الجسم في أول حدوثه لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد في آئين وغير متحرك لأنه لم يحصل في ذلك الحيز بعد أن كان في حيز آخر ، ومن فسر السكون بحصول الجسم في مكان كان الجسم في أول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى السكون لانوعا منه اه ملخصا :

واعلم أن المكان لغة موضع كون الشيء وهو حصوله ، يذكر فيجمع على أمكنة ، وبؤنث بالهاء فيقال مكانة والجمع مكانات ذكره في المصباح :

والحاصل أن الطرق أربعة وكلها ظاهرة في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون ماعدا الطريقة الأولى بعد تميمها بالجواب المتقدم (قوله واختلفوا الخ) قد علمت حكم خلو الجسم عن الحركة والسكون على سائر الطرق فقوله واختلفوا الخ ظاهره أنه مرتبط بالطريقة الرابعة التي أشار إليها بقول شارح الطوالع لأنه مسوق ضمن مقوله ، وقوله في توجيه جواز الخلو لكونه غير حاصل في مكان واحد في آئين فإن هذا ظاهر في أن الكلام يتعلق بالطريقة الرابعة ، وقد علمت أن هذه الطريقة لا تشمل كون الجوهر أول حدوثه فهي مما ترى خلو الجوهر عن الحركة والسكون ، وحينئذ كان المناسب أن يعمد لذكر الخلاف بحكاية طريقة تفيد الحصر الخ ، ثم يبنى الخلاف في الحصر وعدمه على الخلاف في تفسير السكون وإن كان الخلاف في جواز الخلو لا يتعين بناؤه على الخلاف في تفسير السكون بالمعنى الذي أشار إليه ، بل يجوز أن يبنى على تفسير آخر بحيث يكون شاملا لصورتين فقط كما يفهم من قوله سابقا وإلا فسكون ، أو شاملا لصورة واحدة كما يفهم من قوله فالسكون الخ فنفسره بالثاني جواز الخلو ومنفسره بالأول لم يجوزه .

وصاحب المواقف بعد أن ذكر الطريقة الأولى في تقسيم الكون إلى حركة وسكون : وأورد على الحصر كون الجسم أول حدوثه ، وحكى مذهب أبي الهذيل القائل بخلو الجوهر عن الحركة والسكون ، ومذهب أبي هاشم وأتباعه القائلين بعدم جواز الخلو وأن كون الجسم أول حدوثه سكون ، وجهه شارحه بما تقدم تنميا لطريقة الحصر قال : والتزاع لفظي ، فأفهم أن التزاع المذكور المرتبط بهذه الطريقة لفظي والظاهر أنه لا يريد خصوص هذه الطريقة بل مثلها ما يفيد الحصر المذكور ، ونص عبارته : والتزاع في أن السكون أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون لفظي فإنه إن فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا وأزم تركيب الحركة من السكناات لأنها مركبة من الأكوان الأول في الأجزاء كما عرفت ، وإن فسر بالسكون المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ، ولم يلزم أيضا تركيب الحركة من السكناات فإن الكون الأول في المكان الثاني أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الأول ، ولا شك أن الخروج عن الأول حركة فكذا الدخول فيه اه (قوله وكان السكون بمعنى الكون لانوعا منه) وحينئذ لا يضاد أحد الأكوان الأربعة المتقابلة باعتبار آخر ، وقد علمت أنه لا يخالف قوله أولا وإلا فسكون فإنه وإن كان مقابلا للحركة إلا أنه شامل للصور الثلاث إذ الحصول الأول في الحيز الأول تحت صورتان كون الجسم أول حدوثه والحصول الأول في الحيز الثاني ، والصورة الثالثة الحصول الثاني في الحيز الأول فالحركة مقابلة للسكون في الصورة الوسطى بالاعتبار وإن كانت مع الصورتين الأخريين باعتبار آخر سكونا .

واختلفوا في حقيقته اصطلاحا

[تتميم] اختلف في الجوهر المتوسط داخل جوهر آخر هل هو متحرك أو ليس بمتحرك ؟ فقل متحرك إذ لو سكن مع حركة باقي الأجزاء الظاهرة منه لزم الانفكاك وانفصال بعض الأجزاء عن بعض والخسوس خلافه ، ولأنه داخل في الكل والكل داخل في حيزه فهو داخل في حيز الكل فيكون متحيزا به أيضا فإذا خرج الكل عن حيزه خرج هو عنه أيضا فيكون متحركا ، وقيل غير متحرك إذ حيزه الجواهر المحيطة به وأنه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا ، وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وإنه أولى بالحركة من الجوهر المتوسط إذ هو يفارق بعض السطح المحيط به :

والحق أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير الحيز هل هو البعد المفروض أو الجواهر المحيطة ، وكذلك إذا كان الجوهر مستقرا في مكان وتحرك عليه جوهر آخر بحيث تبدل الحازاة بينهما فالمستقر في مكانه قيل ساكن وقيل متحرك كما ذهب إليه الأستاذ أبو إسحق فإنه أطلق اسم الحركة على اختلاف الحازيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في غيره فالحركة عنده قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه ، وتقدم أن الحكماء أثبتوا في الجسم حالة مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة ويسمون تلك الحالة ميلا ويسميه المتكلمون اعتادا ، وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما وقيل نفس المدافعة .

واختلفوا في وجوده فنفاه الأستاذ أبو إسحق الأسفرايني وأتباعه ، وأثبتوه المعترلة وكثير من أصحابنا كالفاضل وقالوا إن وجوده ضروري ومنعه مكابرة للحس وهو ظاهر في نفس المدافعة دون مبدئها فإنه ليس محسوسا ، فأثبتوه بأنه لو لم يكن موجودا في الجسم لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان من بعد واحد في مسافة واحدة بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر ، إذ ليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة حتى تكون مدافعة الكبير أقوى من مدافعة الصغير فيختلفان ببطء وسرعة ، وليس فيهما على هذا التقدير مبدأ المدافعة فوجب أن لا يختلفا في الحركة أصلا لفرض اتحاد الفاعل وعدم المعاوقة الخارجي والداخلي :

وأجاب عنه الإمام الرازي بأن الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك أن طبيعة الأكبر أقوى لأنها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته أبطا فلم يلزم أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة يسمى بالملل والاعتقاد انظر المواقف وشرحه (قوله موضع كون الشيء) أصله مفعول من السكون لأنه موضع لكيونة الشيء فيه غير أنه لما كثر أجروه في التصريف مجرى فعال فقالوا مكانه وقد تمكن وليس هذا بأعجب من تمكن من المسكن ، وقد جمعه على أمكنة فعاملوا الميم الزائدة معاملة الأصلية لأن العرب تشبه الحرف بالحرف كما قالوا منارة ومناثر فشيروها بفعالة وهي مفعلة من النور وكان حكمه مناوئ انظر اللسان (قوله واختلفوا في حقيقته اصطلاحا) بين في المواقف وشرحه أولا وجوده ثم أشار حقيقته فقال وهو موجود ضرورة أنه مشار إليه بهنا وهناك وأنه ينتقل منه الجسم وإليه وأنه مقدور له نصف وثلاث وأنه متفاوت فيه زيادة ونقصان ، ولا يتصور شيء منها لعدم المحض فإن المعدوم في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية ، ولا يتصور انتقال الجسم منه وإليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان ، وهذه وجوه أربعة نبه بها على وجود

على ثلاثة أقوال : فقبل هو السطح الباطن الحاوى المماس للسطح الظاهر من الخوى ، والسطح عندهم عرض حال فى الجسم

المكان مع كونه ضروريا كما أشار إليه بافظ الضرورة حيث قال ضرورة أنه مشار إليه ولم ينقل لأنه مشار إليه
 اه وفيه كما قال عبد الحكيم إن أراد به أنه مشار إليه بالذات فمفهوم وإن أراد أنه مشار إليه بالتبع للجسم
 المتمكن فسلم لكنه لا يقتضى وجوده بل وجود ما ينتزع منه ويشار إليه بتبعيته كما هو مذهب الأشاعرة ، واللازم
 من الانتقال هو استبدال القرب والبعد وجود ما يقرب الجسم منه وما يبعد عند التقدير والتنصيف
 والتفاوت بالتبع للجسم لا بالذات فتدبر (قوله على ثلاثة أقوال) وهناك قولان آخران ينسبان لبعض
 قدماء الحكماء :

الأول : أنه الهوى لأنه يقبل تعاقب الأجسام المتمكنة فيه والهوى كذلك تقبل تعاقب الأجسام أى الصور
 الجسمية فهو الهوى ، وفيه أن المكان ليس جزءا من المتمكن بل خارج عنه ولا ينتقل بانتقاله والاحتياج غير
 منتج فى الشكل الثانى ولو أريد إصلاحه ، وقيل المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه أشياء متعددة
 فهو الهوى كانت الكبرى غير مسلمة وهذا المذهب نسب إلى أفلاطون ، ولعله أطلق لفظ الهوى على المكان
 باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهوى من توارد الأشياء عليهما ، وإلا فامتناع كون الهوى التى
 هى جزء الجسم مكانا له مما لا يشبه على عاقل فضلا عن كان مثله فى فطانته .

والثانى : أنه الصورة الجسمية لأن المكان هو المحدد للشيء الحاوى له بالذات وكل ما كان كذلك فهو
 الصورة ، وفيه أن الذاتين المتنافيتين قد يشتركان فى لازم واحد فالكبرى غير مسلمة وهذا المذهب أيضا
 نسب إلى أفلاطون . قالوا : لما ذهب إلى أن المكان هو الفضاء والبعد مجرد سماه تارة بالهوى لما سبق من
 المناسبة وأخرى بالصورة لأن الجواهر الجسمية قابلة له بنفذه فيها دون الجواهر المجردة فهو الجزء الصورى
 للأجسام ، فهذان القولان إن حلا على ما ذكر فقد رجعا إلى ماسياى من مذهبه وإلا فلا اعتداد بهما لظهور
 بطلانها ، ولذا قال بعض المحققين إن لم يرجعا أى هذان القولان إلى بعض تلك الأقوال فهما بغاية السخافة
 والتهاوت لا يلتفت إليهما ، ولذا اقتصر الشارح على ما ذكر راجع المواقف وحواشيه (قوله فقبل هو السطح)
 قائله أرسطاطا ليس والمشاويون والقاراني وابن سينا ومن تبعهم ، وضعف بلزوم عدم تناهى الأجسام إذ لو
 كان المكان هو السطح لوجب أن يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر أو بأجسام متعددة ضرورة أن لكل
 جسم مكانا فورا كل جسم جسم آخر وهكذا إلى غير النهاية .

والقول بأن الفلك الأعظم المحدد لها سواه من الأجسام ليس له مكان بل له وضع فقط فإن حركته وضعية
 تقتضى تبدل الأوضاع دون الأمكنة يتأفى ما قالوه من أننا لم بالضرورة أن كل جسم لوخلى وطبعه لكان له حيز
 وبنوا عليه لإثبات المكان الطبيعى للأجسام . وأجيب بأن الحيز عندهم مابه تمايز الأجسام فى الإشارة الحسية
 وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره فى الإشارة فهو متحيز وليس فى مكان
 ولا بعد فى أن تكون الحالة التى تميزه فى الإشارة عن غيره طبيعية له وإن لم يكن شيء من أوضاعه ونسبته
 بالقياس إلى ما تحته أمرا طبيعيا انظر المواقف وشرحه .

وكتب عبد الحكيم على قوله : وهو أعم من المكان مانعه : قال المحقق الطوسى إن الوضع ههنا هو
 الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض لا الذى هو المقولة أعنى ما يعرض بسبب نسبة أجزاء
 الجسم إلى غير الجسم لأنه مما يقتضيه تأثير غريب ، وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل

متعلق بأطرافه دون أعماقه، وقيل هو بعد أى امتداد موجود ينفذ فيه الجسم بنفوذ بعده القائم به في ذلك البعد بحيث ينطبق عليه، وقيل هو مفروض موهوم وهذا القول للمتكلمين والقولان قبله للحكماء .

وفي المواقف : الجسم منطبق على مكانه فكأنه مالى له والمكان محيط به مملوء منه، ولا يتصور إلا بالملاقاة إما بالتام بحيث إذا فرض جزء من المتمكن يفرض بإزائه جزء من المكان أو بالعكس، وتسمى المداخله فيكون المكان هو البعد الذى ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره، وإما لا بالتام بل بالأطراف بأن تكون أطراف الجسم ملاقيه لمكانه دون أعماقه، وتسمى الملاقاة على هذا الوجه مماسة فيكون هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من الحوى، فإذا المكان إما البعد وإما السطح الحاوى والبعد إما موجود أو مفروض موهوم اهـ .

قال السيد في شرح المواقف : توضيح ذلك أن يقال لما كان الجسم بكميته حالا في مكان مائلا له لم يجز أن يكون المكان أمرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حصلا بنامه فيما لا ينقسم، ولا أن يكون أمرا منقسما في جهة واحدة كالخط لاستحالة كونه محيطا بالجسم في جهتين أو في الجهات كلها، وعلى الأول

الإشارة الحسية فهو أمر يقتضيه الجسمية الحالة في الهوى وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة اهـ ولا شك أن الوضع بهذا المعنى عارض لكل جسم ولوخل وطبعه فالحييز الطبيعي بمعنى الوضع شامل لجميع الأجسام على ما في المباحث المشرقية أن لكل جسم وضعاً وللذلك الأقصى وضع وهو مبين للمكان بمعنى السطح، فاما معنى قوله وهو أعم من المكان وما الحاجة إلى اعتبار عموم اهـ (قوله وقيل هو بعد أى امتداد) قائلة أفلاطون وكثير من الحكماء المتقدمين زعموا وجوده بناء على أنه متقدر وكل متقدر موجود وسموه بعدا مفطورا بالقاء لأن كل إنسان مفطور ومقهور على القول به بداهة ولا يخفى أن مجرد التقدير لا يقتضى الوجود، ألا ترى أن الامتداد المفروض من زمن الطوفان إلى اليوم أطول من الامتداد المفروض من زمن النبوة المحمدية إلى اليوم ومع ذلك ليس أحدهما موجودا ودعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة وضعفه أرباب السطح بلزوم تداخل الأبعاد وهو محال بالضرورة وبأن البعد لو تجرد فيما لذاته أو للازمه وكلاهما باطل وإلا لكان كل بعد مجردا أو لعارضه فيلزم أن لا يكون مستغنيا عن المحل لذاته وما بالذات لا يزول بالعرض، وفيه أن ذلك مبنى على تماثل الأبعاد وليس كذلك فإن الجرد قائم بنفسه والمادى قائم بغيره فلا يلزم أن يكون كل بعد كذلك، ولا اجتماع البعدين في جسم على تقدير النفوذ المذكور بل هو بعد في الجسم يلازمه ويحل في مادته وبعد قائم بنفسه وفيه الجسم يفارقه وليس حالا في مادته، وامتناع النفوذ والتداخل بين البعدين المادى والجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة فإن الضرورة أن كل بعدين ماديين فهما أكبر من أحدهما وتداخلهما ممنوع، وأما إذا كان أحدهما مجردا قائما بنفسه والآخر ماديا قائما بالجسم وينطبق أحدهما على الآخر بحيث لا يزيد في مقداره فبطالانه نظرى واللازم من النفوذ هو التداخل لا الحلول والاتحاد في الوضع انظر المواقف وحواشيه .

وفي بعض شروح الهداية : الحق أن البعد مجرد جوهر موجود لتقيامه بذاته وتوارد المتمكذات عليه مع بقاءه بشخصه فكأنه جوهر متوسط بين العالمين الجوهر المجردة التي لاتقبل الإشارة الحسية والجواهر الكثيفة القابلة لها اهـ ولعل تقسيم الجوهر إلى أنواعه الخمسة المتقدمة أول الرسالة لغير أصحاب هذا المذهب وإلا فالبعد المفطور ليس مندرجا تحت أحد الأقسام المذكورة (قوله وفي المواقف الخ) غرضه بيان حصر المذاهب الثلاثة في المكان وأنها السطح والبعد الوجود والموهوم (قوله توضيح ذلك الخ) لما كان في استلزام الانطباق وكونه مائلا له والاحاطة وكونه مملوءا

يكون المكان سطحاً عرضياً ويجب أن يكون مماساً للسطح الظاهر من الممكن في جميع جهاته وإلا لم يكن الجسم مثلاً له، وعلى الثاني يكون المكان بعداً منقسماً في جميع الجهات مساوياً للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر سارياً فيه بكليته، فهذا البعد الذي هو المكان إما أن يكون أمراً موهوماً يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين وإما أن يكون أمراً موجوداً، ولا يجوز أن يكون بعداً مادياً قائماً بالجسم إذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الأجسام فهو بعد مجرد فلا مزية للاحتالات على الثلاثة. هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق، وأما العامة فيطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الأرض مكاناً للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها إلا القدر الذي يمنعها من النزول اهـ.

والبعد المفروض هو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا بينهما ما عساهما فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات صالحاً لأن يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشواغل، وقد جوزته المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بأنه البعد الموجود، لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزة، فهؤلاء المجهزون وافقوا المتكلمين في جواز خلو المكان عن الشاغل وخالفوه في أن ذلك المكان بعد موهوم، فالحكماء متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض كذا ذكره في المواقف :

به لكون الملافة بينهما بالتام فيكون المكان بعداً أو بالمماسة بالأطراف فيكون سطحاً خفياً أزاله بالتوضيح المشتمل على الوجه العقلي بحيث لم يبق فيه اشتباه أفاده عبد الحكيم. وبالمقارنة بين مواضع التوضيح والخفاء يعرف كيف وضع الشارح السيد كلام أصله فتفطن (قوله وأما العامة فيطلقونه الخ) في الشفاء لفظ المكان قد يستعمله العامة لما يكون الشيء مستقراً عليه وربما عاينوا بالمكان الشيء الحاوي للشيء كالدن للشراب والبيت للناس، وبالحلة ما يكون فيه الشيء وإن لم يستقر عليه وهذا هو الأغلب عندهم وإن لم يشعروا به إذ الجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ في مكان وأن السماء والأرض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وإن لم يعتمدا على شيء لكن الحكماء وجدوا للشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني أوصافاً مثل أن يكون الشيء فيه ويفارقه بالحركة ولا يسع معه غيره إلى آخره اهـ ومنه يعلم أن المكان بالمعنى المصطلح ليس أمراً وراء ما يعرف العامة أفاده عبد الحكيم، ومنه تعلم أن المراد بقوله ما يمنع الشيء من النزول ما يستقر عليه الشيء ويقع عليه اعتياده فلا يشمل نحو الحبل المعلق به حجر أو نحوه فتدبر (قوله حتى لو وضعت الدرة الخ) الدرة محركة ترس خشب من الجلد ليس فيه جسم ولا عصب (قوله والبعد المفروض هو الخلاء الخ) هذا من كلام المواقف وشرحه إلا أنه ليس مذكوراً هناك عقب ما ذكر هنا ولذا فصله بلفظ اهـ فقوله بعد كذا في المواقف : أى وشرحه ثم الكلام في البعد المفروض في هذا العالم لا فيما فوق الفلك الأعظم وهو ما وراء هذا العالم فإنه من مواقف العقول بل قبل إنه خلاء صرف. ففي المواقف وشرحه : وأما الخلاء خارج العالم فتفق عليه إذ لا تقدير هناك بحسب نفس الأمر فالنزاع فيما وراء العالم إنما هو في التسمية بالبعد، فإنه عند الحكماء عدم محض ونفى صرف يشتهى الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر فحقه أن لا يسمى بعداً ولا خلاء أيضاً، وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم اهـ وإنما الفرق بينهما أن هذا مضاف إلى الأجسام وذاك فراغ مطلق كما يقال عدم مطاق وعدم مضاف (قوله وحقيقته أن يكون الجسمان الخ) فيه تسامح فإنه لازم لحقيقته وحقيقته الفراغ المحدود بين الجسمين فن وصف المكان من المتكلمين بالخلق والإيجاد فإنه

وقال في شرح المقاصد : فرق ابن سينا بين البعد والمقدار بأن البعد هو الذى يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شأنه أن يتوهم فيه نهايات من نوع تبتك النهايتين كما فى الجسم الذى لا انفصال فى داخله بالفعل إذا فرضت فيه نقطتين فما بينهما بعد خطى ولا خط ، وإذا فرضت فيه خطين فما بينهما بعد سطحى ولا سطح وذلك البعد الخطى طول والسطح عرض فقد وجد الطول بلاخط والعرض بلا سطح ولا يوجد خط بلا طول ولا سطح بلا عرض اه ملخصا .

[فرعان : الأول] المكان قد يكون سطحيا واحدا كالطير فى الهواء أو أكثر كالحجر الموضوع على الأرض فإن مكانه أرض وهواء .

[الثانى] قد تتحرك السطوح كلها كالسمك فى الماء الجارى ، ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر ، وقد يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فى الماء الجارى على الأرض وقد لا يتحرك أصلا كما فى المواقف (منى حصول) للجسم (خص بالأزمان) جمع زمن كسبب وأسباب . وينقسم كالآين إلى حقيقى وهو كون الشيء فى زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف فى ساعة معينة وكالصوم لليوم ، وغير حقيقى وهو بخلافه كالأسبوع والشهر والسنة لما وقع فى بعض أجزائها إلا أن الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بأن تنصف أشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الآين فى المكان الحقيقى ، والزمن لغة مدة قابلة للقسمة ولهذا يطلق على الوقت القليل والكثير قاله فى المصباح :

هو بالتبع لما يتحدد به كاتصاف الزمان الذى هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ، وعليه فلا إشكال فى حديث « أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر » بناء على أنه جوهر جثمانى وأما على القول بأنه جوهر مجرد فلا إيراد لعدم احتياجه إلى المكان (قوله فرق ابن سينا الخ) محط الفرق قوله كما فى الجسم الخ وإلا فالمقدار أيضا يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شأنه الخ إلا أنه خاص بالجسم التعليمى المنتهى بالسطح وهو موجود بالفعل وبالسطح الذى هو نهايته وبالنقط الذى هو نهاية السطح فهو إما طرف موجود أو بين طرفين موجودين ، والبعد قد يفرض فى سمك الجسم سطحيا أو خطا وكل منهما لا وجود له فى السمك المفروض إذ لا وجود لنقط بين نقطتين مفروضتين داخل الجسم أو على سطحيه المتقابلين ، ولا سطح كذلك بين خطين مفروضين داخل الجسم أو على سطحيه .

والحاصل أن المقدار نوع من أنواع الكم الذى هو قسم من أقسام الممكن الموجود عند الحكماء والبعد أعم منه فقد يطلق على الموجود والمفروض (قوله حصول الجسم) لم يقيده بالطبيعى كما سبق فى الآين لأنه لا يخصه بل الأولى حذف الجسم وعدم الاقتصار على الزمان ، لأن المتى هو الحصول للشيء فى الزمان أو طرفه وهو الآن كالحروف الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء كذا قبل وهو منظور فيه إلى ما اصطلاحوا عليه فى تقسيم الحروف إلى زمانية وآنية أو إلى مذهب المتكلمين وإلا فالحكماء يقولون إن أجزاء الزمان زمان وإن الآن ليس جزءا من الزمان كما تقدم (قوله يجوز فيه الاشتراك) لعدم الانطباق والإحاطة والامتلاء بالمعنى الذى تقرر فى المكان بل انطباقه مجرد مقارنة وانتساب لما يحصل فيه ، ولا شك أن الشيء الواحد قد يعتبر بمقارنته وانتسابه لأشياء متعددة من غير تراحم فى مثل هذا القدر من الانتساب :

والحاصل أن نسبة المكان إلى المتمكن ليست كنسبة الزمان إلى ما يقارنه بل النسبة الأولى أشد اتصالا وأقوى تعلقا ، ولذلك كان حصول الشيء فى المكان أمرا وجوديا زائدا على الجسم ومكانه بخلاف حصوله

في الزمان عند المتكلمين فليس هناك إلا الشيء وزمانه ، وكانت نسبة الذوات والمعاني القائمة بها إلى الزمان متساوية بل نسبة المعاني إلى الزمان أظهر من نسبة الذوات إليه بخلاف نسبتها إلى المسكان فبالعكس فإن الجسم هو المتحيز بالذات والأعراض تابعة له في التحيز على ما سبقت الإشارة إليه .

واعلم أن الموجود المقارن للزمان إما متغير أو ثابت والمتغير إما متغير تدريجيا أو دفعة ، فالمتغيرات التدريجية كالحركة المشتملة على جزء متقدم وجزء متأخر لا توجد بدون انطباق على الزمان بحيث يكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ولا يجتمع أجزاءها في الوجود كما لا يجتمع أجزاء الزمان في الوجود ، والمتغيرات الدفعية وهي ما تحدث في آن هو طرف الزمان لا توجد كذلك بدون انطباقها عليه فكلاهما مقتدر إلى الزمان في حدوثه ومعينه وتقدمه وتأخره ، والأمور الثابتة التي لا تغير فيها أصلا لا تدريجيا ولا دفعا فهي وإن كانت مع الزمان العارض للمتغيرات إلا أنها مستغنية في حد نفسها عن الزمان بحيث إذا نظر إلى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا زمان ، بل الشيء الواحد إذا كان له من جهة تقدم وتأخر وليس له ذلك من جهة أخرى كالمتحرك من جهة ما هو متحرك ومن جهة ما هو ذات وجوه فهو من الجهة الأولى في زمان دون الجهة الثانية ، فإذا نسبت متغيرا إلى متغير بالمعية أو القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين ونسبة المتغير من حيث إنه متغير لا يجتمع المتقدم والمتأخر فيه إلى متغير كذلك نسبته إلى الزمان الذي لا يجتمع المتقدم فيه ، والمتأخر لذاته إما بلا واسطة بأن يكون المتغير المنسوب إليه نفس الزمان أو بواسطة بأن يكون غيره مما وقع فيه وحينئذ يكون المتغير المنسوب منطبقا على الزمان منقسما بانقسام موصوفه بالتقدم والتأخر أجزاءه على حسب أجزاء الزمان كالحركات الواقعة في الماضي والحال والمستقبل ، وإذا نسب ثابت إلى متغير بالمعية والقبلية فلا بد من زمان في أحد جانبيه دون الآخر ونسبة الثابت إلى المتغير من حيث إنه متغير موصوف بالتقدم والتأخر نسبة إلى الدهر ، فالدهر هو الزمان من حيث كونه منسوباً إليه الثابت وظرفا لاستمرار وجوده ككون الواجب تعالى موجودا في الماضي والمستقبل ، وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وإن كانا مقارنين له ، ونسبة الثابت إلى الثابت بالمعية إذ لا تقدم ثابت على ثابت نسبة إلى السرد : أي الزمان من حيث ثباته ، فإن الزمان بالنظر إلينا موصوف بالقبلية والبعدية وعدم الاستقرار وبالنظر إلى ذاته تعالى ثابت لا تقدم ولا تأخر لأن المنقضيات كالثباتات موجودة بالفعل عند الواجب لأنه الفاعل التام المبرأ عن كل نقصان . وبعبارة أخرى وفوق الدهر نسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض وهو ما يسمى بالسرد فالسرد استمرار الوجود بمعنى سلب التغير مطلقا من غير قياس إلى وقت فوق ، فإذا قلت هذه الحركة قبل هذه الحركة أو معها أو زيد موجود قبل عمرو أو معه ، فعناه أن زمان حدوث الحركة الذي يسببه تتصف أجزاءها بالتقدم والتأخر والزمان وجود زيد متقدم على زمان حدوث الحركة الأخرى و زمان حدوث عمرو أو معه ، فزمان المنسوب إليه ظرف للحدوث وموصوف بالتقدم والتأخر بالذات وما وقع فيه بالتبع ، وإذا قلت الواجب متقدم على العالم أو معه فعناه أن ظرف استمرار وجوده المسمى بالدهر متقدم على زمان حدوث العالم أو معه ، فزمان المنسوب ظرف لاستمرار وجوده الذي هو الدهر أو زمان المنسوب إليه ظرف لحدوثه . وإذا قلت الواجب تعالى مع صفاته فعناه أن ظرف استمرار وجوده المسمى بالسرد مع ظرف استمرار وجود صفاته كذلك ، فالسرد فوق الدهر والدهر فوق الزمان والزمان ظرف للحوادث وسبب في اتصاف أجزائها بالتقدم والتأخر بالمعية . إذا عرفت هذا ظهر لك أن معنى كون الشيء في الزمان ومع الزمان

واختلفوا في حقيقته اصطلاحا على خمسة أقوال ، فقليل إنه جوهر مجرد عن المادة لا يقبل العلم لذاته ،

وفوق الزمان ، وأن كون الزمان مقدارا للمتغيرات لا يتنافى كونه مقدارا للثاببات فإن مقداريته للمتغيرات باعتبار حدوثها فيه واتصافها بسببه بالتقدم والتأخر ، ولذلك يقال الزمان عارض للمتغيرات والمتغيرات مفتقرة إليه ومقداريته للثاببات باعتبار كونه مقارنا معها باعتبار تغيره أو باعتبار ثباته وليس عارضا للثاببات ولا هي مفتقرة إليه بل غنية عنه فمقداريته لتلك غير مقداريته لهذه ، وانضح بذلك قول الفلاسفة إن تقدم الباري على العالم ليس تقدما زمانيا وإلا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان انظر شرح المواقف وهو أشبه : وقد يرتبط بهذا مبحث القدم والحدوث الذاتي والزمانى عند الحكماء نوع ارتباط في الجملة ، وكذا قولهم كل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس وكل حادث بالزمان حادث بالذات ولا عكس إذ الحادث بالزمان عندهم لا بد فيه من سبق مادة ومدة فتدبر (قوله واختلفوا في حقيقته الخ) أى بعد الخلاف في وجوده فأثبتته الحكماء وتقدم ما فيه وأنكره المتكلمون كما أنكروا العدد والمقدار الذى هو السكم المتصل القار . قالوا : لو وجد الزمان لكان أمسه مقدما على يومه وليس إلا بالزمان لأن تقدم العلية والطبع والشرف والرتبة يجمع المتقدم فيها المتأخر والأمس مع اليوم ليس كذلك فيكون للزمان زمان وينقل الكلام إلى ذلك الزمان وتقدم بعض أجزائه على بعض حتى يلزم التسلسل . واجيب بأن تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض وإن كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان آخر إذ التقدم الزمانى لا يقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له ، بل يقتضى أن يكون السابق قبل المتأخر قليلة لا يجمع فيها القبل البعد سواء كان لوقوع كل منهما في زمان أو لأن كلا منهما زمان ، وإن شئت سميت الأخير تقدما ذاتيا نظرا إلى أن التقدم فيه عارض لأجزاء الزمان بالذات بخلاف الأول فإن التقدم فيه عارض للمتقدم بواسطة الزمان (قوله على خمسة أقوال الخ) وفي عبد الحكيم على المواقف مذهب سادس خارج عن المذاهب المذكورة وهو أنه وهمي محض انتزعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين . قال : والاحتمالات العقلية سبعة لأن الزمان إما أمر معين أو غير معين : وعلى الأول إما واجب أو ممكن والممكن إما جوهر أو عرض والجوهر إما مجرد أو جسم أو جسمانى والعرض إما قار أو غير قار ، والاحتمالات الثلاثة لم يذهب إليها أحد أعنى كونه جوهرًا مجردًا أو جسمانيًا أو عرضًا قارًا أو غير قار . ومراده بالجوهر الجبرد الممكن والعرض غير القار تحت قولان ، فظهر أن الأقوال في الزمان خمسة ، وأن منها القول بأنه جوهر مجرد : أى واجب (قوله لا يقبل العلم لذاته) إذ لو علم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمع فيها البعد القبل فيكون مع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فوض معدوما هذا خلف وإذا لم يقبل العلم لذاته كان واجب الوجود لذاته فيكون جوهرًا قائمًا بذاته مجردًا عن شوائب المادة . ثم إن حصلت الحركة فيه ووجد لأجزائها نسبة إليه سمى زمانًا وإن لم توجد الحركة فيه سمى دهرًا فالزمان اسم له باعتبار انطباقه على الحركة كاتطابق المسافة عليها : أى أنها ليست قائمة به ولا هو قائم بها ، وهذا شبيه بالقول الرابع المشهور وهو أن الزمان مقدار الحركة إلا أن هذا مقدار جوهرى وذلك مقدار عرضى فتدبر .

والجواب أن هذا الدليل إنما يبنى طريان عدمه عليه بعد وجوده ولا يبنى عدمه ابتداء . وأيضًا يجوز أن يكون تقدم وجوده على عدمه أو العكس تقدما ذاتيا لازمانيا لثلا يلزم التسلسل في الأزمنة المجتمعة . وفي المحشى أنه على هذا القول ليس من مقولة أصلا لأنه واجب كالعقول والنفوس المجردة . وفيه أنه إن أراد بالواجب الواجب بالذات فالقول والنفوس ليست كذلك ، وإن أراد الواجب بالغير فمع مخالفته لمذهب هذا القائل ، لا يقتضى

وقيل للفلك الأعظم وقيل حركته ، وقيل مقدار حركته ، ومذهب الأشاعرة أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم لإزالة لإيهامه ، وقد يتعاكس بحسب ماهو متصور فإذا قيل مثلاً متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس إذا كان المخاطب مستحضراً للطلوع ، وإذا قيل متى طلوع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضراً مجيء زيد ككافي المواقف (ونسبة تكررت إضافة) يعنى مقولة الإضافة هي النسبة المتكررة : أى النسبة التى لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضاً بالقياس إلى الأولى :

كونه ليس من مقولة أصلاً بل يجوز أن يكون من مقولة الجوهر كالعقول والنفوس وإن سبق أنها ليست من مقولة الجوهر عندهم وكفصول الأنواع ، نعم يلزم هذا القائل أحد أمرين إما القول بتعدد واجب الوجود وهو ظاهر البطالان أو أن الزمان نفس واجب الوجود الفعال للأشياء ، ويكون من الدهريين الذين يزعمون استناد الأشياء إلى الدهر ولا يتحاشون من مثل هذا التعبير ، ثم رأيت فى كلام بعضهم أن أصحاب هذا القول هم الدهريون ولا يتحاشون من إطلاق لفظ الجوهر على واجب الوجود وإن لم يكن بهذا المعنى من المقولات لاختصاصها بالممكنات ، نعم إذا لم يوافق الجماعة على أن المتقسم إلى الجوهر والعرض هو الموجود الممكن بل قال إنه الموجود مطلقاً كان الزمان بهذا المعنى من مقولة الجوهر ومع ذلك يلزمه أحد الأمرين السابقين (قوله وقيل للفلك الأعظم) قالوا : لأنه محيط بكل الأجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان كما أن الزمان محيط بها أيضاً : وفيه أنه استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا ينتج ، وأن الإحاطة فى الأولى بمعنى الشمول وعدم الخروج عنه وفى الثانية بمعنى المقارنة فى الوجود فلم يتحد الوسط فلا ينتج المطلوب (قوله وقيل حركته) قالوا : لأنه غير قار وحركة الفلك كذلك وفيه ما تقدم ، وأن الحركة تنصف بالبطء والسرعة والزمان ليس كذلك (قوله وقيل مقدار حركته) هذا هو المشهور عند الحكماء وإليه ذهب أرسطو محتجاً بأنه متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ، وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء فلا يكون مركباً من أنات متتالية فهو كم متصل ، وليس مقداراً لأمر قار وإلا اجتمعت أجزاؤه فى الوجود وهو محال فهو مقدار لهيئة غير قارة وهى الحركة ، ولا امتناع انقطاعها كان مقدار الحركة مستديرة إذ الحركة المستقيمة منقطعة متناهية لتناهى الأبعاد ، ولكون أسرع الحركات التى يقدر بها غيرها من الحركات الأخرى هى حركة الفلك الأعظم كان الزمان مقدار حركته وهو المطلوب فيقدر به تلك الحركة أولاً وبالذات وسائر الحركات ثانياً وبالعرض ، والاعتراض عليه أنه مبنى على أمور كلها ممنوعة انظر المواقف وشرحها (قوله أنه متجدد الخ) فيه تساهل ظاهر إذ هو عندهم امتداد موهوم يقع ظرفاً للحوادث ومقارنتها (قوله عند طلوع الخ) رجوع للحقيقة وبيان للتساهل قبله (قوله أى النسبة التى لا تعقل الخ) أشار بذلك إلى أن مقولة الإضافة ليست مجموع النسبتين كما يفهمه قوله . ونسبة تكررت إضافة . بل النسبة التى لا تعقل إلا بالقياس الخ :

قال فى المباحث الشرقية موافقاً لما فى الشفاء : معنى كون الماهية معقولة بالقياس إلى غيرها هو أن تكون الماهية بحيث يحوج تعقلها إلى تعقل شئ خارج عنها ولا كيف كان فإن الملزومات إذا تصورت تصور لوازمها معها ، إلا أن ماهية الملزومات غير معقولة بالقياس إلى ماهية اللوازم لوجوب كون الماهية التى هى الموضوعات أو الملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذواتها على اللوازم ، وامتناع كون المضافين كذلك ، بل أن يكون المعقول المحتاج إلى تعقل الغير لا يقرر فى الذهن ولا فى الخارج إلا لأجل وجود ذلك الغير بازائه اه : وتقدم أن هذا قدر مشترك بين سائر الأعراض النسبية أى أنها لا تعقل إلا بالقياس إلى الغير .

قال بعض شيوخنا : وهذا دور معى لاصبى فلا إشكال اه فخرج بتكرّر النسبة بالمعنى المذكور سائر الأعراض

وحاصله أن الملزومات مع اللوازم ليست في وجودها كإحدى نسبتى الإضافة مع النسبة الأخرى فإن الملزوم مستقل بنفسه ومتقدم على اللازم بالذات ولا كذلك الإضافة كالأبوة مع البنوة فلذا كانت معية الملزوم لللازم في الوجود والتعلق معية اتصال واستعقاب ، ومعية إحدى النسبتين للأخرى في الإضافة معية اصطحاب واجتماع وجودا وتصوّرا وكانت الإضافة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى بمعنى أن تعقلها محوَج إلى تعقل شئ خارج عنها وماهية الملزومات ليست كذلك .

وفي المواقف وشرحه : الإضافة لاستقلال بوجودها : أى ليس لها وجود منفرد ليصوّر تعينها بنفسها بل وجودها أن يكون أمرا لاحقا للأشياء فيكون تحصيلها وتخصيصها تبعاً لتحصل لحقوقها الغير وتخصيصه ، ويفهم ذلك : أى تحصيلها تبعاً للحقوق تارة بأن يؤخذ الملحق والإضافة معا فتعني الإضافة على حسب تعين الملحق والحقوق ، وليس ذلك المأخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو أمر مركب من المقولة ومن معروضها ، وتارة بأنه تؤخذ الإضافة مقرونا بها للحقوق الخاص كشيء واحد مقيد عارض لذلك الملحق وهذا تنوع الإضافة وتحصيلها اه فتحصيل الإضافة تابع لتحصيل الحقوق الذى هو مقوم لماهيتها لكونها عبارة عن النسبة ، ولذا قال في إلهيات الشفاء في فضل المضاف : إن المضاف أمر لا يعقل بذاته إنما يعقل دائماً لشيء إلى شيء أفاده عبد الحكيم (قوله وهذا دور معى) لأن كلا منهما متوقف على الآخر بحيث لا يتقرر أحدهما ذهناً وخارجاً إلا وهو مقيس لصاحبه وملحوظ بازائه ، فلا تقدم لأحد الأمرين فيه على الآخر المتقدم عليه أيضاً حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه كما في الدور السابق المستلزم للمحال بل ابتداء الحركة في تصوّر الأبوة مثلاً موقوف على أن يكون بازائه ملاحظة البنوة والعكس ، فالشروع في تصور إحداهما قصداً موقوف على ملاحظة الآخر بإزائه والآخر كذلك فلكل منهما تقدم وتأخر باعتبارين في تصورهما .

ولما كان هذا موافقاً لمتقررهما كذلك في الخارج ومبنياً عليه كان دوراً طبيعياً واقعياً بخلاف الدور السابق فإنه يفرض بين شيئين واقع أحدهما للتقدم على غيره وواقع الآخر التأخر عنه كما بين العلة والمعلول . فإذا فرض أن أن المعلول غلة في علته أيضاً اقتضى خلاف ذلك وأدّى إلى أن كلا منهما متقدم على نفسه متأخر عنها وهو باطل (قوله فخرج بتكرّر النسبة الخ) أى لا بنفس النسبة لأن العرض النسبى كالأين مثلاً سواء فسر بالهيئة أو الحصول هو في ذاته نسبة وإن كان منسوباً للنسبة بمعنى آخر فقوله الإضافة كالأبوة مثلاً مع كونها نسبة هي عرض قائم بالأب متعلق بالابن كالأين فإنه نسبة : أى حصول قائم بالجسم متعلق بالمسكان والتعاقب في كل منهما نسبة ، ولكن ليس الكلام في هذا التعلق وإنما الكلام في نفس الأبوة والحصول واسم النسبة هنا صادق على كل منهما وتمتاز الإضافة بأنها نسبة متكررة دون سائر النسب .

ولما كان تكرّر النسبة بالمعنى المذكور أمراً مجتملاً فصله الشارح إلى أمرين الأول جهة تكرّر النسبة والثاني جهة كون كل واحدة معقولة بالقياس إلى الأخرى ، وبالاختبار الأول أخرج به سائر الأعراض النسبية كما صنع السيد حيث قال : وإذا قيد الغير بكونه نسبة خرج سائر النسب وبالاختبار الثاني أخرج الملزومات مع اللوازم : وحاصله أن الملزوم ما كان تعقله مستلزماً ومستعقبا لشيء آخر ، والإضافة ما كان تعقله بالقياس إلى تعقل غيره ، وفرق بين المستلزم المذكور وما كان تعقله كذلك فهو خارج بقوله أى النسبة التى لا تعقل إلا بالقياس الخ يقطع النظر عن كون الطرف الآخر نسبة ، ولهذا في المواقف قدّم إخراجها على تقييد الغير بكونه نسبة : أى قبل

النسبية . وبمعقل النسبتين معا ما كان تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزومات البيئة للوازم ، على أن هذا لا يرد إلا إذا كان تعقل اللوازم أيضا مستلزما لتعقل الملزومات (نحو أبوة) فإنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة وهي نسبة تعقل بالنسبة إلى الأبوة ، بالإضافة أخص . من مطلق النسبة لأنها تسكن فيها نسبة من جانب كما إذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن فإنه يحصل له هيئة هي الآن فإن نسبته إلى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل منها مضافا لأن لفظ المكان قد تضمن نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان : أى متمكن فيه فالمسكانية والممكنية من مقولة الإضافة ، وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لانسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة ، وبهذا يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف فاعقله وتحققه :

اعتبار تكرر النسبة في الإضافة أخرجه بمجرد اعتبار العنوان المذكور وقد علمت وجهه ، فلو نظر لهذا التقييد لما كان لإبراده وجه ، نعم إذا كان اللازم أيضا مما يستلزم تعقله تعقل الملزوم كان للإيراد المذكور وجه واشتبه حينئذ بالإضافة ولذلك قال الشارح على أن الخ ، وبعد هذا قد يقال فرق بين المستلزم وما كان تعقله كذلك في الطرفين وأن هذا غير ذلك فلا إيراد ، أو أن الاستلزام بالمعنى المذكور إذا ثبت في طرفي الملزوم واللازم اقضى أن يكون تعقل أحدهما بالقياس إلى تعقل الآخر فيرد على الإضافة : وجوابه أنه إذا ثبت يسكون من قبيل الإضافة (قوله وتعقل النسبتين معا) تعقل النسبتين معا لا يستلزم أن يكون ذلك بطريق القصد لهما حتى يرد أن يقال إن النفس لا تلتفت لشئيين معابل معناه أن تعقل ذات الأب بوصف كونه أبا يستتبع تعقل ذات الابن ، فإذا انتقلت النفس لابن وتعقله بوصف كونه ابنا استتبع ذلك تعقل الأب بوصف كونه أبا وهذا معنى كون النسبة متكررة ، وبهذا ظهر خروج اللوازم البيئة عن التعريف بالنسبة للملزومات فإنه إذا تصور الملزوم بطريق الإخطار : أى القصد اندفعت النفس لتصور اللازم ولا تندفع منه بعد ذلك بتصور الملزوم ولذلك قال على أن هذا لا يرد إلا إذا كان الخ أفاده الخشي في وسطاه (قوله فإنها نسبة تعقل الخ) هذه العبارة إلى قوله قال في شرح المواقف هي عبارة المواقف وشرحه أيضا مع تغيير يسير ، وقد لوحظ في تطبيق المثال تفصيل قوله ونسبة تكررّت إضافة أى ما أريد به وهي النسبة التي لا تعقل الخ وإلا لقال فإنها : أى الأبوة نسبة بإزائها نسبة أخرى وهي البنوة . ولما لم يكن رسم الإضافة هو النسبة المتكررة بل هو حاصلها المأخوذ من مفهومها المساوي لها فسرّه أولا بقوله أى النسبة التي الخ ، ثم طبق المثال نظرا لهذا المعنى بقوله فإنها نسبة الخ فتدبر (قوله بالإضافة أخص من مطلق النسبة) من ضمن عبارة الأصل غير أنه زاد قوله لأنها تكفي فيها نسبة من جانب . وكتب عبد الحكيم على قوله بالإضافة الخ ما نصه : خصّ الإضافة بالذكر مع أن جميع المقولات كذلك لخصاء الحكم فيها اه . فاندفع ما يقال إن كان الغرض به بيان مغايرة الإضافة لمطلق النسبة فع كونه ظاهرا ليس الكلام فيه بل الكلام في مغايرة الإضافة لغيرها من بقية النسب ، وإن كان الغرض منه بيان مغايرة للمقولات النسبية فلا يفيد ، والظاهر أن المراد بمطلق النسبة نسبة كلية شاملة لجميع الأعراض النسبية وإن كان قوله لأنه يكفى فيها الخ بما يفيد غير ذلك ، وقد تقدّم في الأجل أن الأعراض النسبية خرجت عن الإضافة بتقييد الغير بكونه نسبة : أى بالإضافة النسبة المتكررة وباقى الأعراض النسبية ليست كذلك ، وعلى هذا فإيراد بكون الإضافة أخص من مطلق النسبة أنه اعتبر في مفهومها ما لم يعتبر في غيرها ، وهذا ما يدل عليه البيان بعد وإن كان فيه الجرى في الآن على أنه الهيئة تارة وعلى أنه الحصول تارة أخرى . وأنت خير بأن العموم والخصوص بهذا المعنى راجع إلى التباين :

قال في شرح المواقف : واعلم أن الإضافة قد يراد بها الأمر النسبي العارض كالأبوة ويسمى هذا مضافا حقيقيا ، وقد يراد بها الأمر الذي عرضت له الإضافة كذات الأب ، وقد يراد بها مجموع الأمرين أعني المجموع الحاصل من الأمر الذي عرضت له الإضافة ومن الإضافة العارضة له ويسمى ذلك مضافا مشهوريا :

قال في شرح المقاصد : وما وقع في المواقف من أن نفس المعروض يسمى أيضا مضافا مشهوريا فمخلاف المشهور ، نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء له الإضافة على ما هو قانون اللغة انتهى وإذا كان اسم أحد المتضامنين يدل بالتضمن على ماله من الإضافة إلى شيء آخر فذلك الشيء الآخر إن أخذ بحسب الذات فلا يحصل مقولة الإضافة وإن أخذ من حيث إنه مضاف إلى الشيء الأول حصلت الإضافة ، مثاله المكان فإنه يدل بالتضمن على الإضافة للممكن فإن اعتبر إضافته إلى ذات الممكن كان من مقولة الأين وإذا اعتبر إضافته إلى الممكن من حيث إنه ذو المكان كان من مقولة الإضافة كما مر وهذا ضابط حسن فاحفظه :

واعلم أن النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد تكون متخالفة في الجانبين كالأبوة والبنوة وكالكليات الخمس فإن الجنس مثلا نسبة لا عقل إلا بالآخرى وهي النوع وقد تكون متوافقة فيهما نحو (إخا) بكسر الهمزة مع القصر للوزن وأصله ممدود مصدر أخيت بين الشئين بهزمة ممدودة ، وقد قلب واوا على البذل فيقال واخيت كما قيل في أميت واسيت حكاه ابن السكيت وهي لغة اليمن ذكره في المصباح ، وبه رد قول المختار إنها من كلام العامة وتعرض الإضافة لجميع المقولات

والحاصل أن ذكر قوله فالإضافة أحص الخ قليل الجدوى ، وأن بيانه بعد بقوله لأنها يكفي الخ ركبك مضطرب (قوله قال في شرح المواقف الخ) عبارة المواقف وشرحه : المرصد الخامس في الإضافة وفيه مقاصد : الأول الأبوة هي المعقولة بالقياس إلى الغير ولا حقيقة لها لإلا ذلك وهي الإضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الأب المعروضة لهذا العارض إضافة وكذا للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا ، فلفظ الإضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما اه وتأمله مع الشارح (قوله الأمر النسبي العارض) أي وحده من غير اعتبار المعروض شطرا وكذا يقال فيما بعده بدليل مقابلتهما بالمجموع المركب منهما :

قال السيد في حواشي حكمة العين : الظاهر أن إطلاقه على المعروض من حيث أنه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض ، والفرق بينه وبين المشهورى الآخر أن العارض هنا مأخوذ بطريق العروض لا الجزئية وهناك بالعكس (قوله واعلم الخ) شروع في تقسيم الإضافة وإشارة إلى وجه تعدد الأمثلة :

قال في المواقف : تلحق الإضافة تقسيمات من وجوه : الأول إما أن تتوافق من الطرفين كالجوار والإخوة وإما أن تتخالف كالابن والأب فإن البنوة والأبوة متخالفتان في الماهية (قوله وكالكليات الخمس) فيه تساهل إذا المقولة هي الجنسية والنوعية التي هي النسبة المتكررة (قوله فإن الجنس الخ) الأنسب أن يقول فإن الأبوة والبنوة متخالفتان في الماهية وكذا الجنسية والنوعية وكل ما يعتبر متقابلا في الكليات الخمس ، لأن الكلام في بيان التخالف لا في كون ما ذكر إضافة ولعله ليكون تخالف الجنس والنوع ظاهرا تركه وتعرض لبيان الإضافة فيهما ، والأوضح أن يقول فإن الجنسية مثلا نسبة الخ (قوله وتعرض الإضافة لجميع المقولات) عبارة الأصل الإضافة قد تعرض للمقولات كلها بل للواجب تعالى كالأول فالجوهر كالأب والابن ، والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الأعداد ، والكيف كالأحر والأبرد ، والمضاف كالأقرب والأبعد ، والأين كالأعلى والأسفل ، والمتى كالأقدم والأحدث ، والوضع كالأشد والأخف ، والانتصاب ، والملك كالأدنى والأعلى

فالجوهر كالأب والكم المتصل كالعظم فإنه إضافة عارضة للمقدار والمقدار كم متصل ومثلث ذلك بقولي (لطافه) قال في المصباح : لطف الشيء فهو لطيف من باب قرب صغر جسمه وهو ضد الضخامة والاسم اللطافة بالفتح اه فالصغر إضافة عارضة للجسم الذى هو محل للمقدار إذ يقال هذا الجسم لطيف صغير عند ما يقال لجسم آخر إنه ليس كذلك ، والكم المتصل كالقليل فإن القلة عارضة للعدد ، والكم كيف كالأحرية فإن الحرارة كيفية والأحرية عارضة لها ، والمضاف كالأقرب فالقرب إضافة الأقربية عارضة لها ، والأين كالأعلى والمتى كالأقدم والأحدث فإنه يقال زمان حادث أو قديم على مذهب الحكماء والأقدم والأحدث عارضان له ، والملك

والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخنا اه ومنه تعلم مافى كلام الشارح هنا من التساهل (قوله فالجواهر كالأب) أى وقد عرضت له الأبوة ، وقاعدة التمثيل كما يؤخذ من الأصل أن يكون مدخول الكاف لفظاً يتضمن مجموع العارض والمعرض كلفظ الأب فإنه يدل على الجوهر والأبوة والشارح لم يجر على نسق واحد فتنبه (قوله والكم المتصل كالعظم) أى فالكم مقدار قائم بالجسم يعرض له كل من العظم والصغر وكلهما لا يعقل إلا بالقياس إلى الآخر ، ولو وافق ما قبله من التمثيل لقال كالعظيم والإضافة العارضة هي العظم (قوله ومثلث لذلك بقولي لطافه) أشار به وبما قبله إلى نكتة تعداد المثال ، فالمثال الأول والثاني لبيان التخالف والتوافق وهذا المثال وإن كان من قبيل التخالف إلا أنه مذكور من حيث إنه عارض للكم المتصل فهو إشارة إلى عروض مقولة الإضافة لغيرها . وأنت تخير بأن هذه الإشارة بغاية الخفاء إذ لا مأخذ لها من المثال المذكور وأى مثال يفرض للإضافة إذا نظر إلى موضوعه يكون عارضاً لمقولة ، اللهم إلا أن يقال إذا لم يلاحظ في هذا المثال جهة العروض تكرر مع المثال الأول فذكره لابد له من نكتة وهي الإشارة إلى ما ذكر وإن كان يمكن حمل المثال الأول عليها ، والثاني والثالث إشارة إلى التخالف والتوافق بل يمكن اعتبار جهة العروض وجهة التخالف أو التوافق في الأمثلة الثلاثة ففطن (قوله عارضة للجسم) فيه تساهل إذ الموضوع عروضها للمقدار كما يدل عليه ما قبله وما بعده ، ولو كان المراد عروضها للجوهر لما تعرض لقوله الذى هو محل للمقدار وأيضاً العظم المقابل للطافة سبق أنه عارض للمقدار فيجب أن يكون مقابله كذلك ، وهذا لا ينافي أن كلا من العظم والطافة يقع صفة للجسم لغة اصطلاحاً (قوله والأين كالأعلى) أى العلو المقابل للسفل فإنه نسبة عارضة للأين وهو حصول الجسم في المكان معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى وهي السفلى معقولة بالقياس إليها ، وأما الأعلوية فهي مقولة إضافة عارضة لإضافة أخرى ويمكن بقاء افعال على حاله والعالى لا يعتبر في مقابلة شئ آخر حتى تتحقق فيه إضافة :

واعلم أن الموصوف أولاً وبالذات بكونه أعلى من غيره هو المكان يقال مكان أعلى من مكان آخر ويتبعه الجسم الحاصل في ذلك المكان بالنسبة إلى جسم آخر أدنى منه ، وإذا ثبت أن المكان وماحل فيه أعلى ثبت أن حصول الجسم في ذلك المكان أعلى من حصول آخر في ما هو أقل منه فوصف المكان منشأ لوصف ماعده ، ومثل ذلك يقال في المتى فتنبه (قوله كالأقدم) إن اعتبر مثلاً على حدثه للنسبة المتكررة بإبقاء افعال على حاله فالنسبة الأخرى هي القدم القائم بموضوعه مقيساً إلى الأقدمية القائمة بالمتى : أى حصول الشيء في الزمان أقدم من حصول آخر فيه ، ومثله يقال في الأحدث وإن اعتبر مع الأحدث بصرف افعال عن ظاهره فالنسبة المتكررة هي القدم والحدث مقيساً كل منهما لصاحبه ، فيقال حصول قديم معقولا بالقياس إلى حصول حادث مثلاً والأول هو المتبادر من كلام غيره ، فقوله فإنه يقال زمان الخ إشارة إلى منشأ الانصاف كما سبق تقريره في الأين والحدث يطلق على الذاتى والزمانى عند الحكماء كما أن الزمان بمعنى حركة الفلك أو مقدار حركته قديم بالنوع

كالاكتساء ، والوضع كالأشد انتصابا فالانتصاب وضع والأشدة عارضة له ، وأن يفعل كالأقطع فالقطع فعل والأقطعية عارضة له ، وأن يتفعل كالأشد تقطعا فالتقطع انفعال والأشدة عارضة .

ومن خواص الإضافة التكافؤ أى التماثل فى لزوم الوجود بالقوة والفعل فى الخارج والذهن بمعنى أن كل واحدة منهما ملازمة للأخرى فى الوجود فإذا وجدت إحدهما وجدت الأخرى وفى العدم فإذا عدمت إحدهما عدمت الأخرى مثال كون المتضايقين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل أحدهما أب والآخر ابن ومثلهما بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن أحدهما التقدم ومن شأن الآخر التأخر بحسب المكان

حادث بالشخص ، ويطلق على الكل كما يطلق على أجزائه (قوله كالأكسى) يقال ثوب أكسى من ثوب آخر أى أستر منه وأكمل ، فالهيئة العارضة للشيء بسبب ما أحاط به وانتقل بانتقاله الذى هو الملك إذا كان المحيط أكسى من محيط آخر أكسى من هيئة أخرى ليست كذلك (قوله فالانتصاب وضع) أى هيئة عارضة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها لبعض ونسبتها للخارج (قوله ومن خواص الإضافة التكافؤ) عبارة الأصل للمضاف خواص الأولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج ، فكلما وجد أحدهما فى الذهن أو فى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم عديم .

فإن قيل : فما قولك فى المتقدم والمتأخر بحسب الزمان فإنهما متضايقان مع أن المتقدم الزمانى لا وجود له بالاعتبار الذى به كان مقدما مع التأخر الزمانى ، وكذا التأخر لا وجود له مع وجود المتقدم .

قلنا : لا وجود للحقيقى منهما إلا فى الذهن فإن التقدم والتأخر أمران يعتبرهما العقل إذا قاس ذات المتقدم إلى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما أيضا اعتباريا ، فلا وجود للمتضايقين ههنا فى الخارج بل فى الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقين وكذا بين المشهورين الاعتباريين باق بحاله ، وأما معروضهما إذا أخذنا أحدهما فقد ينفكان كالمالك والملوك والأب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده اه واعتبار التكافؤ والمعية فى الوجود الذهنى بحسب تعقل ماهية الإضافة لا ينافى أن التقدم والتأخر الزمانيين من الأعراض الموجودة بالفعل خارجا حتى يصح كونهما من مقولة الإضافة التى هى قسم من العرض الممكن الموجود بالفعل (قوله فى لزوم الوجود بالقوة الخ) هذا فى موضع قول الأصل فى الوجود والعدم وقد نمنا إليه بعد ذلك فى البيان ، وقوله فى الخارج والذهن راجع لهما معا فإذا كانت الأبوة لزيد فى الخارج بالقوة فالبنوة لعمرو كذلك وإذا كانت له فى الذهن بالقوة فالبنوة لعمرو وكذلك وبالعكس ، وإذا كانت له بالفعل فيهما فالبنوة لعمرو بالفعل كذلك فيهما وبالعكس ، وحينئذ تكون النسبة بالقوة والشأن لانهما عند الحكماء من مقولة الإضافة الموجودة خارجا لأن ما بالشأن معدوم :

وفى المحشى : فقول المصنف بالفعل أو بالقوة يرجع للوجود : أى سواء كان ذلك الوجود حاصلًا بالفعل أو بالقوة بمعنى أن كل واحد منهما لم يحصل له الوجود بالفعل لكنه مستعد لحصوله ، وهذا المعنى هو المعبر عنه بالإمكان الاستعدادى وهو غير الإمكان الذاتى كما فرق بينهما السيد فى حاشية التجريد اه أى والإمكان الاستعدادى موجود عند الحكماء وعليه فتكون النسبة الموجودة بالقوة من مقولة الإضافة الموجودة فعلا .

وتقدم عن السيد أن مقولة الإضافة قد تعرض للواجب كأول ومعلوم أن الأولية ليست من الأمور الموجودة خارجا باتفاق المتكلمين والحكماء ، ففعل ما تقدم فى قولهم المقولات أقسام للممكن الموجود مرادهم به أعم من أن يكون موجودا ذهنا أو خارجا ، والأولى الانزعاجية باعتبار وجودها الذهنى ممكنة وإنما الواجب هو ذات الله

وأورد على جعل المتقدم والمتأخر متضايفين أنهما لا يوجدان معا ، وأجيب بأن التضاييف إنما هو بين مفهوميهما وهما معا في الذهن وإنما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالأب والابن وقد يوجد أحدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل منهما بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص .

تعالى فقط عند الحكماء أو ذاته وصفاته الوجودية عند المتكلمين : وأما الصفات الاعتبارية الانزاعية كصفات السلوب فلا تتصف بالوجوب الذي هو وصف للموجود ، نعم هي واجبة لله تعالى بمعنى امتناع انفكاكها عن الذات .

وقد يقال هذا خلاف ما تقدم نقله عن الدواني وعبد الحكيم وغيرهما في تعريف الجوهر والعرض وأن كلا منهما يعتبر فيه الوجود بالفعل خارجا ، وخلاف ما نقل عن الحكماء في استدلالهم على وجود الأعراض النسبية كما تقدم . ولك أن تقول معنى قولهم إنها أقسام للممكن الموجود أن هذه المقولات باعتبار كونها جنسا عاليا للشيء لا تكون إلا للممكن الموجود خارجا ، وهذا لا ينافي أنها إذا وقعت عرضا عاما لشيء لا يلزم أن يكون موجودا خارجا بل قد يكون أمرا انزاعيا كالأولية والأقدمية بالنسبة للواجب تعالى فإن صدق مقولة الإضافة عليهما صدق العرض العام ، وحينئذ لا يلزم وجودهما خارجا ولا كونهما من العرض المعتبر فيه الوجود الفعلي .

وقد يجاب بهذا عما نقله الدواني عن بعضهم من أن المركب الخيالي كجبل من ياقوت وبحر من زئبق لا شك في جوهرية وإتاما الشك في وجوده بناء على عدم اشتراط الوجود بالفعل في الجوهر اه فقوله لا شك في جوهرية إن كان المراد في إطلاق الجوهر عليه عرضا عاما فسلم وإن كان جنسا عاليا فممنوع إذ لا بد في صدقه عليه من كونه موجودا بالفعل كما تقدم (قوله وأورد الخ) قد علمت مورده في الأصل وأنه إنما يتوهم في المتقدم والمتأخر الزمانيين : وجوابه أن التكاثر إنما هو بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين كما يؤخذ من كلام الأصل (قوله وذاتا المتضايفين الخ) هذا كقول الأصل وأما معروضهما إذا أخذنا وحدهما فقد انفكاك الخ فهو مرتبط بما قبله من حيث إنه اعتبار ثالث موضح لما اتبني عليه الجواب قبله من اعتبار العارض وحده أو اعتبار المجموع ، وإن كان السؤال غير مبنى على أخذ المتقدم والمتأخر باعتبار الذات بل هو مبنى على أن المتقدم الزماني بوصف كونه مقدما لا وجود له مع المتأخر كذلك وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم . ومحصل الجواب أن المنظور إليه في معية المتضايفين هو الوجود الذهني لا الخارجى وهما معا فيه وحينئذ يكون أخذ المتضايفين باعتبار الذات خارجا عن موضوع السؤال والجواب ، ولذا كتب العلامة الحشى على قوله وذاتا المتضايفين ما نصه : كلام مستأنف وليس مرتبطا بما قبله كما قد يتوهم اه وقد علمت موضع ارتباطه فتأمل (قوله كالأب والابن) فإنه بحسب الذات والوجود الخارجى قد يوجد الأب مع فقد الابن وعكسه ، لكنه بحسب الوجود الذهني متى لوحظ أحدهما بوصف كونه أيا أو ابنا وجدا معا كما هو حال المتضايفين (قوله كالعالم والعلم) فإن العلم بحسب الذات : أى بقطع النظر عن عروضة لشيء آخر لا يوجد بدون عالم الاستحالة وجود الصفة بدون الموصوف وأما ذات العالم فقد توجد مجردة عن العلم :

والحاصل أنه إذا لوحظ العالم بوصف كونه عالما والعلم بوصف كونه عارضا له وجدا معا ، وإذا لوحظت ذات كل منهما وحدها وجد العالم بدون العلم ولا يوجد العلم بدون العالم فتدبر (قوله كالعلة مع معلولها الخاص) أى المعلول الشخصى فإنه يمتنع وجود أحدهما بدون الآخر لأن المعلول الواحد الشخصى لا يكون معلولا لعتين

وأقسام التقدم خمسة : تقدم بالزمان على معنى أن المتقدم حصل في زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدم ذات الأب على ذات الابن ، وتقدم بالذات والطبع على معنى أن المتقدم يوجد بدون المتأخر دون العكس كتقدم الجزء على الكل ، وتقدم بالعلة كتقدم الشمس على ضوءها ، وتقدم بالمكان كتقدم الإمام على المأموم إذا جعل

يستقل كل منهما بإيجاده فتي وجدت علته وجد هو ومتى عدت عدم بخلاف الواحد النوعي فإنه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه ، بمعنى أن يقع بعض أفرادها بهذه وبعضها بتلك كنوع الحرارة الواقع بعض جزئياته بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة . لا يقال إن امتناع وجود كل من العلة ومعملوها الخاص بدون الآخر إنما هو باعتبار وصف العلية والمعلولية الخاصة والكلام في أخذهما باعتبار الذات كما في النوعين قبله ، لأننا نقول امتناع وجودهما كذلك باعتبار الذات إذ ذات العلة بقطع النظر عن وصف كونها علة لا توجد في الخارج بدون المعلول إذ لا تحقق لها بدون الوصف المذكور وقطع النظر عنه لا يقتضى انتفاءه ، وكذلك المعلول لا يوجد بدون علته فليست ذات العلة كذات الأب والعالم يمكن تحققها بدون الوصف خارجا كما تتحقق ذات الأب بدون وصف الأبوة وذات العالم بدون وصف العلم فتدبر (قوله وأقسام التقدم) أي وقد عرفت أن نفس التقدم والتأخر من أقسام المضاف فتكون أقسامها كذلك (قوله خمسة) أثبت المشكلمون سادسا وهو تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإنه ليس تقدما بالعلة ولا بالذات لعدم الاقتران ، ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ، ولا بالزمان ولا لزوم التسلسل :

وأجيب بأنه من المتقدم بالزمان بناء على أن التقدم الزماني هو الذي لا يجمع فيه المتقدم المتأخر وهو بالذات لأجزاء الزمان وبالعرض لغيره كما تقدم ، وقيل إنه من التقدم بالذات والطبع بناء على أنه أعم مما يمكن فيه المقارنة فهي خمسة (قوله تقدم بالزمان) أي بسبب الزمان فالتقدم في الحقيقة بالتقدم هو زمان ذلك الشيء الموصوف بالتقدم ، فتقدمه باعتبار الزمان أي لا باعتبار الذات ولا باعتبار الوجود ولا باعتبار الوصف بخلاف تقدم الذات والعلة والرتبة ، فإن الأول باعتبار ذات الشيء وماهيته ، والثاني باعتبار الوجود والاحتياج إليه ، والثالث باعتبار الوصف حسيا أو معنويا وهو التقدم بالشرف والرتبة (قوله بالذات والطبع) عطفه عليه لأن التقدم بالذات يطلق عندهم على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ عن الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج (قوله على معنى الخ) عبارة الأصل التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فإنه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد معا ولا يتم له ذات إلا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا أم لا ، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فإنه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها ، وعلى هذا فالتقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقيسا إلى كله دون سائر علله الناقصة كما في الشفاء والمباحث المشرقية ، فتقدم العلل الناقصة على المعلول ليس بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل ، ويؤيده أنهم حصروا العلة في أربعة أقسام وجعلوا الشرائط من تنمة الفاعل والمشهور في كتب القوم أن المحتاج إليه إن كفي في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وإن لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع ، وعلى هذا فالتقدم الطبيعي شامل للعلل الناقصة ، وتقدم أن التقدم بالذات قد يطلقونه على القدر المشترك بين الطبيعي والعلي (قوله كتقدم الشمس على ضوءها) فإنه تقدم أمر أوجب وجود شيء آخر بحيث لا يتخالف عنه إيجادها وتقدم العلة كذلك سواء كان إيجابه للشيء الآخر إما لكونه فاعلا تاما أولا لضمها آخر معه ، ومن التقدم بالعلة تقدم حركة الأصبع على حركة الخاتم فإن العقل يحكم بأنه تحرك الأصبع فتحرك الخاتم ولا عكس ، وليس ذلك بالزمان وإلا لزم

المبدأ المحراب ، وتقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل :

ومن خواصها وجوب انعكاس كل واحد من المتضايقين إلى الآخر : أى يحكم بإضافة كل واحد من المتضايقين إلى صاحبه من حيث هو مضاف إليه ؛ فكما تقول الأب أبو الابن تقول الابن ابن الأب ، وإذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما لو أضيف الأب إلى الابن من حيث هو إنسان ، فأولت الأب أب إنسان لانقضى العكس فلا يقال الإنسان إنسان أب .

قال فى شرح المقاصد : وطريق معرفة الانعكاس أن تنظر فى أوصاف الطرفين فما كان إذا وضعته ورفعت

تداخل الجسمين : أى بعض الأصبع وحلقة الخاتم إذا تحرك الأصبع فى زمان وسكن الخاتم فيه ولا بالذات فإن حركة الأصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة فى حركته دخول الواحد فى الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا ، وظاهر أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو بالعلية لأن وجود حركة الأصبع أتم وأكمل فى نفسه فأوجب لذلك وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوى الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده ، وتقدم الشيء الموجب لوجود شيء آخر بحيث لا يتغلف عنه لكونه الفاعل فى إيجاد وحده أو بانضمام غيره هو التقدم بالعلية كما فى المواقف وشرحه وتقدم بالمكان ويسمى التقدم الرتبى بأن يكون المتقدم أقرب إلى مبدأ معين وهو تقدم وضعى يمكن وقوع المتقدم فى مرتبة المتأخر كما فى صفوف المسجد ، ويختلف ذلك بما تجعله مبدأ فقد تبدأ من المحراب وقد تبدأ من الباب فيعكس الحال ، وخصوه بالرتبة الحسية ليغابر التقدم بالشرف ، وقد يطلق التقدم الرتبى على مايعمهما ، وفى الأصل والترتيب فى المتقدم بالرتبة إما عقلى كما فى الأجناس المترتبة أو وضعى يمكن وقوع المتقدم فى رتبة المتأخر كما فى صفوف المسجد (قوله وتقدم بالشرف) أى الكمال لأن التقدم الاعتبارى لابد فيه من مبدأ تعتبر إليه النسبة وذلك المبدأ إما كمال وهو التقدم بالشرف أولا وهو التقدم بالرتبة المعبر عنه بالتقدم المكانى ، وكون أحدهما يستتبع الآخر كصاحب الفضيلة يقدم فى المراتب المكانية لايقضى اتحادهما ولا رجوع أحدهما إلى الآخر كما فى عبد الحكيم : وأقسام المعية كأقسام التقدم والتأخر فالمعية الزمانية عند المتكلمين عبارة عن وقوع الشئين فى زمان واحد ، وعند الحكماء عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشئين وهو عارض للزمانيات دون أجزاء الزمان بخلاف التقدم الزمانى فإنه عارض للزمان وللزمانيات ، فما وقع فى الشرح الجديد للتجريد من أن المعية عبارة عن ساب التقدم والتأخر فى المعنى الذى نسب إليه التقدم والتأخر محل نظر ، والمعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة ، والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب إلى المحراب ، والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة فى مرتبة واحدة ، والمعية بالعلية كعلمتين لمعلمين لشخصين من نوع واحد انظر شرح المواقف وحواشيه (قوله ومن خواصها وجوب الخ) ويقال له التكاثر فى النسبة وهى من خواص المضاف المشهورى لأن الحقيقى لا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس إذ لا معنى لقولك الأبوة أبوة البنوة ، وفى الحيثية الآتية إشارة إلى ذلك لإشعارها بأن فيه حيثة أخرى سوى كونه مضافا إلى صاحبه ، وذلك المضاف المشهورى ذات الموصوف بخلاف الحقيقى فإنه لاماهية له سوى الإضافة (قوله أى يحكم الخ) بيان للأصل والعكس طردا وردا (قوله أى من حيث هو مضاف الخ) فإذا أخذت ذات كل واحد من المتضايقين من حيث إنه كان مضافا لصاحبه ونسبت أحدهما للآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينسب الآخر إليه أيضا ، وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما إذا لم يكن للمضاف من الجانب الآخر اسم كالجنح للطير فيعتبر من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجنح فيقال الجنح جناح الطير والطير ذوالجناح كذا فى الأصل (قوله وطريق معرفته الخ)

غيره بقيت الإضافة وإذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الإضافة فهو الذى إليه الإضافة مثلاً ، إذا اعتبرت من الابن البنوة مع نقي سائر الصفات كان الأب مضافاً إليه وإذا رفعت البنوة مع اعتبار اليواق لم تتحقق الإضافة انتهى ؟ ومن خواصها أنها إذا كانت مطلقة أى غير معينة أو محصورة أى معينة فى طرف كانت فى الطرف الآخر كذلك ، مثلاً النصف المطلق بإزاء الضعف المطلق وبالعكس فإذا حصلت النصفية فى جانب حصلت الضعفية فى الجانب الآخر وبالعكس ، والضعف المخصوص كأربعة بإزاء نصفه كاثنين وكالعشرة فهى نصف العشرين والعشرون ضعف العشرة :

قال الحسين بن عبد الله بن سينا ، بسين مهملة مكسورة وألف آخره مقصورة : تكاد الإضافات تنحصر

هذا حاصل الحاشية المتقدمة (قوله ومن خواصها الخ) إن كانت هذه العبارة للمقاصد أيضاً فالأولى أن يقول إلى أن قال كذا أو وفى موضع آخر قال كذا ، وسبق للشارح أنه أخذ من كلام الواقف فى موضعين وسلك ما يقرب من هذا المسلك وإن كانت ملخصة من المواقف كعبارة ابن سينا بعدها فالمناسب أن يقول اه ملخصاً من كذا وعبارة ابن سينا هذه ليست متصلة فى الأصل بتلك الخاصة المذكورة والخطب فى ذلك سهل (قوله قال الحسين الخ) . هو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا البخارى المعروف بالشيخ الرئيس كان آية فى العلم والحكمة والطب ، وإليه يرجع الفضل فى نشر هذه العلوم وتحقيق مباحثها وتهذيب فروعها فى كثير من الأسفار والرسائل التى دمجها يراعه وجاءت بها قريحته الوقادة ، ومع عنايته بالدرس والتأليف كان يزاول معالجة الأمراض وسياسة البلاد . ولد سنة ثمانمائة وسبعين هجرية وتوفى بهذان سنة أربعمائة وثمانية وعشرين رحمه الله (قوله تكاد الإضافات تنحصر الخ) تلخص هذه العبارة من المواقف وأصلها قال ابن سينا : تكاد الإضافة تنحصر فى أقسام فى المعادلة كالتغالب والقاهر والمسانع ، وفى الفعل والانفعال كالقطع والكسر ، وفى المحاكاة كالعلم والخبر ، وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة اه :

والظاهر أنه أراد بالمعادلة المناظرة والمماثلة فى المادة كالتغالبية والمغلوبة والقاهرة والمقهورية بدليل الأمثلة ومقابلتها بنوع الاتحاد كالمجاورة والمشابهة ، والمنقول فى المباحث المشرقية عن الإمام بن سينا كما ذكره السيد فى المواقف والسعد فى المقاصد : هكذا تكاد تكون الإضافة منحصرة فى أقسام المعادلة التى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة وفى نسخة ومصدرها بالافراد والتى بالمحاكاة ، فأما التى بالزيادة فإما من السكم وهو ظاهر وإما من القوة كالتغالب والقاهر والمسانع ، وأما التى بالفعل والانفعال فكالتغالب والابن والقاطع والمنقطع ، وأما التى بالمحاكاة فكالمعلم والمعلوم والحس والمحسوس ، فإن العلم يحاكي هيئة للمعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس اه .

وفى عبد الحكيم على المواقف : المعادلة أن يكون كل منهما عدلاً ونظيراً للآخر كالمساواة والمشابهة والاختلاف والمضادة ومصدرها بالجر وإفراد الضمير الراجع إلى لفظ التى بالفعل الخ وهو الموافق للشفا والمباحث المشرقية وبالتثنية الراجعة للفعل والانفعال والمصدر إما بمعنى الصدور : أى والتى سبب صدورهما من القوة أى مبدل الفعل والانفعال فيكون عطفاً قريباً من العطف التفسيري ، ويؤيده عدم إيراد مثال له وإما بمعنى مبدل الصدور ومن القوة بيان له : أى والتى بسبب مبدل الفعل والانفعال كالأشد تأثيراً وتأثراً فإنه سبب القوة التى هى سبب التأثير والتأثر اه فلما تناسب للشارح حيث تصرف هذا التصرف أن يزيد واوا فى قوله التى بالزيادة ، ولعله أراد بالمعادلة معنى أعم غير ما أراد بها صاحب المواقف وصاحب المباحث وهى مقابلة نسبة بنسبة أخرى مطلقاً ، ولذا نوهها إلى ثلاثة أنواع : التى بالزيادة وهى المرادة من المعادلة فى عبارة المواقف ، والتى بالفعل

في أقسام المعادلة التي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال والتي بالمحاكاة كالقاهر والغالب والقاطع والمنقطع وكالعالم والمعلوم والحس والمحسوس فإن بينهما محاكاة ، فالعلم يحكى هيئة المعلوم والحس يحكى هيئة المحسوس اه ملخصا .
[فائدة] قال بعض المحققين : العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال والإضافة عند غيرهم ، وهذا الاختلاف إنما نشأ من أنه في حال العلم بالشئ يحصل ثلاثة أشياء : أحدها الصورة القائمة بالنفس وهي الكيفية ، ثانيها قبول النفس لها وهو الانفعال ، ثالثها إضافة خاصة حاصلة بين النفس وذلك الأمر المعلوم ، فاختلغا في أن العلم أى أمر من تلك الأمور والمتكلمون لما نقوا الوجود الذهني وقيام الصورة بالنفس يلزمهم أن يقولوا العلم عبارة عن الإضافة المذكورة إذ لا يحصل عندهم من الأمور الثلاثة إلا الإضافة ، وإنما اختار المحققون أن العلم من مقولة الكيف وهي الصورة لأن العلم يوصف بالمطابقة وعدمها والصورة تنصف بهما ،

والانفعال ، والتي بالمحاكاة : وحذف لفظ مصدرهما من القوة ونقص النوع الرابع المشار إليه في عبارة المواقف بقوله وفي الاتحاد الخ :

والحاصل أن العبارات الثلاثة متقاربة وغايته أن المصنف نقص في تلخيصه النوع الرابع والخامس المشار إليه بقوله ومصدرهما من القوة وأراد بالمعادلة معنى أعم ، وأما تحرير النقل عن ابن سينا فيتبع فيه النص (قوله كالقاهر والغالب) مثالان للمعادلة التي بالزيادة فإن الغالبية والمغلوبة إضافة بسبب زيادة في القوة أى مبدأ التأثير والتأثر وكذلك القاهرية والمفهورية ، وتقدم أنها تارة تكون من الكم كالقليل والكثير والضعف والصف والظوبل والقصير والعظيم والصغير ، وتارة تكون من القوة كالعالم والغالب والقاهر (قوله كالقاطع والمنقطع) مثال لقوله والتي بالفعل والانفعال : أى وكالأب والابن كما تقدم في عبارة المباحث ، فإن الأبوة والبنوة إضافة عارضة بسبب الفعل وهو لقاء المنى في الرحم والانفعال وهو قبوله إياه (قوله قال بعض المحققين الخ) مراده بهذا البعض أبو الفتح قال ذلك في حاشيته على شرح الجلال الدواني على متن التهذيب إلا أن الشارح تصرف في عبارته ، وملخص ما كتبه هناك على ما يؤخذ من الخشى في وسطاه : أن جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني ذهبوا إلى أن العلم إضافة : أى تعلق بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية ذات تعلق ، والقائلون بالوجود الذهني من الحكماء ومحقق المتكلمين منهم من قال هو الصورة الحاصلة عند العقل فيكون من مقولة الكيف ، ومنهم من قال هو قبول الذهن لتلك الصورة من المبدأ الفياض فيكون انفعالا ، ومنهم من قال هو إضافة مخصصة بين العالم والمعلوم ، وأما أنه نفس الحصول فلم يذهب إليه أحد أصلا اه فهو على الأول من مقولة الكيف مطلقا سواء قبل إن الصورة شبح ومثال للمدرك أو هي نفسه لأنها من حيث قيامها بالذهن عرض وكيف كما تقدم فهي مغايرة للمعلوم بنحو الوجود لا بالذات وعلى أنها شبح مغايرة له ذاتا ووجودا ، وتقدم أن الوجود الذهني الذي أنكره المتكلمون هو وجود الأشياء أنفسها في الذهن كما يؤخذ من استدلالهم لوجود صورها وأشباحها فقوله وقيام الصورة بالنفس مراده بالصورة ذات الشئ وحقيقته ، وقوله يلزمهم الخ غير مسلم لأنهم أن يقولوا بالإضافة أو الانفعال أو الصورة الشبحية (قوله وهذا الاختلاف الخ) لعل هذا في غير العلم الحضورى وهو حضور الأشياء بأنفسها عند العالم لا بصورها إذ ليس فيه ارتسام وانطباع ، بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم (قوله يحصل ثلاثة أشياء الخ) ظاهره أن هذا مخصص بمذهب من يقول بالوجود الذهني كما يدل عليه قوله الآتى إذ لا يحصل عندهم الخ مع أن حصول الأمور الثلاثة متأت أيضا على مذهب المنكرين للوجود الذهني

وأما الانفعال فلا وجه لاتصافه بالمطابقة وعدمها اهـ :

وقال خسرو في حواشى التلويح : التحقيق أن المعنى الحقيقي للفظ العلم هو الإدراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع في الحصول يكون ذلك التابع وسيلة في البقاء وهو الملكة ، وقد أطلق العلم على كل منها إما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجاز مشهور ، فإذا ذكر بلا تعرض للمتعلق جاز إرادة كل من الثلاثة بحسب المقام وأما إذا قرن بذكر المتعلق تعين الأول اهـ :

وقال السيد في حواشى الشمسية : إنما يصح جعل الإدراك انفعالا إذا فسرناه بانتقاش النفس بالصورة الحاصلة من الشيء ؛ أما إن فسرناه بالصورة الحاصلة في النفس فيكون من مقولة الكيف فلا يكون انفعالا أيضا : أى كما لا يكون فعلا اهـ (وضع) لفظ الوضع يطلق بالاشتراك اصطلاحا على كون الشيء مشارا إليه والنقطة بهذا المعنى ذات وضع بخلاف الوحدة ، وعلى مايعرض للكم المتصل وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء متصلة على الثبات ، ويشار إلى كل واحد منها فيقال أين هو من الأجزاء وهو جزء من الوضع الذى هو من المقولات المرتسم بقولى (عروض هيئة) أى هيئة عارضة للجسم فهو من إضافة الصفة لموصوفها . قال بعضهم : والفرق بين الهيئة والعرض اعتبارى ، فالعارض للشيء يقال له عرض باعتبار عروضه ، وهيئة باعتبار حصوله (نسبة) أى بسبب نسبة (لجزئه) أى لأجزاء الجسم بعضها إلى بعض بالقرب والبعد والمخاذاة وغيرها (و) بسبب نسبتها إلى (خارج فأثبت) أى الأمور الخارجية كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الأرض ،

من يقول بالصورة الشبحة المثالية (قوله وأما الانفعال الخ) أى ومثله الإضافة (قوله وقال خسرو الخ) اشتهر أن هذا فى أسماء العلوم لافى العلم من حيث هو مع كون المعنى الأول شاملا للأمر الثلاثة إذ الإدراك يحتمل القبول والإضافة والصورة ، وبالحكمة فهذه الفائدة محسوسة بأنقال خيالية عن الترتيب (قوله يطلق بالاشتراك اصطلاحا) وأما لغة فيطلق على معان منها ضد الرفع وضرب من السير وجعل شيء فوق شيء والإسقاط والخط من الدرجة والكرامة والاختلاف والكذب والبسط ، ومنه حديث : « إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاء بما يفعل » أى تفرشها وتبسطها (قوله على كون الشيء مشارا إليه) أى إشارة حسية سواء كان له أجزاء بالفعل أو بالقوة أو ليس له أجزاء أصلا كانت الإشارة ذاتية أو تبعية فشمل الكم وغيره من كل مايقبل الإشارة الحسية (قوله والنقطة بهذا المعنى) أى على هذا المعنى ذات وضع لأنها قابلة للإشارة الحسية وقد عرفوها بأنها شيء ذو وضع بخلاف الوحدة فإنها من الأمور الاعتبارية فليست قابلة لتلك الإشارة ، وسبق أن من الحكماء من يسوئ بينهما فى طرفى الوجود والعدم ولكن المشهور ماذكر : وفى الحاشية : الأولى أن يقول فالنقطة بالتفريع اهـ وفيه أنه لم يسبق بيان معنى النقطة والوحدة ولا مايستلزمه حتى يفرض عليه ، ومجرد بيان معنى للوضع المذكور لا يعلم منه أن النقطة ذات وضع أولا ، والظاهر من قوله والنقطة ذات وضع بهذا المعنى أى لا بالمعنى الذى بعده فإنه مختص بالكم فهو المقابل لا قوله بخلاف الوحدة لعدم علم الخلاف من هذه العبارة ، ولكن الشارح عول فى ذلك على ماعهد واشتهر فتأمل (قوله وهو جزء من الوضع الخ) إن كان محل الوضع الآتى هو الجسم الطبيعى فالجزئية على ضرب من التسميح ، وأنه كان قد يعرض للجسم التعليمى فيمكن تصوير الجزئية حينئذ لأن معروض الوضع المذكور إما الخط أو السطح أو الجسم التعليمى . ويمكن أن يقال إن الهيئة العارضة بسبب التسبب غير الهيئة العارضة للكم المذكور : وعبرة الكاتبى : وهو قريب من الوضع الذى هو من المقولات فتأمل (قوله باعتبار حصوله) فيه أن مطابق الحصول لا يقتضى هذا العنوان الخاص ، فلو قيل باعتبار حصوله على وجه أن الشيء ينهيا به مثلا لكان مناسباً لهذا العنوان فتأمل (قوله أى الأمور الخارجية) وفى بعض النسخ :

ولأنما اعتبرت النسبة الثانية لئلا يلزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لأن القائم إذا قلب لم تتغير النسبة بين أجزائه مع أن وضعه قد تغير فيكون وضع الانتكاس وضع القيام كذا أفاده ابن سينا .

أى إلى الأمور الخارجية بزيادة إلى، والمواد فأثبت النسبة إلى الأمور الخارجية سببا منضمها للنسبة الذاتية فيكون الوضع هو الهيئة العارضة للشيء بسبب نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجية . وفى عبد الحكيم على المواقف اتفقوا على أن الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركبا منهما إذ النسبة فيما بين الأجزاء أو فيما بينها وبين الأمور الخارجية ليست إلا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والتماس ، وليس القيام والقعود نفس تلك النسب ولا مركبا من الهيئتين الحاصلتين من تينك النسبتين ، إذ لا دليل على وجودهما فى القيام مثلا فضلا عن تركبه منهما فهو هيئة وحدانية معلولة لهما فتدبر فإنه ممازل فيه الأقدام .

واعلم أن الإمام عرف الوضع فى المباحث المشرقية بأنه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض نسبة تختلف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات كالموازاة والانحراف ، ولا تخالف بين التعريفين وإن كان ظاهر هذا التعريف مشعرا بأنه معاول لنسبة الأجزاء فيما بينها لأنه قيد فيه النسبة بكونها موجبة لتخالفهما بالقياس إلى الجهات ، وذلك لا يحصل إلا بعد اعتبار النسبة إلى الأمور الخارجية أيضا إلا أنه فى التعريف المشهور جعل معلولا لجموع النسبتين وما ذكره الإمام معلولا للنسبة المقيدة اه فخرج بقيد نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض الهيئة العارضة للشيء لا سبب النسبة بل لسبب ما أحاط به ، وانتقل بانتقاله كالملك ، أو لسبب حصوله فى المكان ونسبته إليه كالأين ، وبقيد النسبة إلى الخارج الهيئة العارضة للشيء بسبب نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض دون الخارج كما فى الأشكال كالمثلث والمربع فإن ذلك ليس بوضع ، وفيه أنهم عرفوا الشكل بأنه الهيئة العارضة للجسم بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار كما فى الكرة أو حدود كما فى المضلعات كالربع والخمسة والمسدس وعدوه من مقولة الكيف ، فهل هناك هيئة أخرى تعرض للشكل بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض مغايرة لتلك الهيئة ، وليست من مقولة الكيف الظاهر لا وأن هذا القيد إنما هو لتحقيق معنى الوضع وهو الهيئة الواحدانية المعلولة للنسبتين كما تقدم : أى أن مجموعهما علة لتحصيل تلك الهيئة فإذا عدا أو عدم أحدهما لا يتحقق الوضع ، وهذا القدر مشترك بين سائر أنواعه والتمايز بينها إنما هو بخصوصية هاتين النسبتين فتدبر (قوله وإنما اعتبرت النسبة الثانية) أى إلى الخارج منضمه للنسبة الذاتية سببا فى تحقق معنى الوضع كما يقتضيه التعريف المشهور الذى مشى عليه المصنف أو قيدا لها كما يؤخذ من تعريف للإمام وعبرة المواقف وشرحه ، وإذا جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين معا فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الأجزاء فيهما إلى الخارج ، ولو لم يعتبر فى ماهية الوضع النسبة الثانية لزم أن يكون القيام بعينه هو الانتكاس لأن القائم إذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما إلى آخر ما سيذكره الشارح بعد عن السيد ، وكان المناسب تقديمه هنا لمزيد ارتباطه به ولعله أخره عن اعتراض بعض شارحى المواقف لاشتغاله على جوابه فتدبر (قوله لئلا يلزم الخ) أى فاعتبارها فى الوضع الكلى هو الموجب لتغاير وضع القيام لوضع الانتكاس وعدم اعتبارها يستلزم اتحاد الوضعين المذكورين مع أنهما متغايران قطعاً ،

فإن قلت : كيف تكون النسبة الخارجية قيدا فى الوضع الكلى على النحو المار تكون مميزة لأنواعه مع أن ما يعتبر فى الكلى من القيود يجب أن يكون مشتركا بين سائر أنواعه إذ الكلى هو تمام ماهية الأنواع .

واعترضه في بعض شارحي المواقف قائلا : إن أراد بتغير وضعه تغير جنس الوضع فمنوع وإن أراد تغير نوعه فسلم ، لكن لا يلزم من هذا اعتبار هذا القيد في ماهية أنواعه ، ولهذا قال الإمام الرازي : نحن نقول الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض كالمثلث والمربع المستدير ، ثم ذلك ينقسم إلى مالا يعتبر فيه إلا في ذلك كما في الأشكال ، وإلى ما يعتبر فيه نسبة الأجزاء إلى الخارج أيضا كالقيام والانتكاس فإنهما إنما يعتبران وصفيين لأن الرأس في الأول محاذ للمحيط وفي الثاني بامكس ، وبهذا يظهر فساد قول من زعم أن النسبة إلى الأمور الخارجية مشتركة بين جميع أنواع الوضع ،

قلت : النسبة المذكورة لها اعتباران : اعتبار كليتها ومن هذه الجهة أخذت قيدا في مفهوم الوضع الكلي أي سببا منضما إلى نسبه الذاتية ، واعتبار خصوصها ومن هذه الجهة كانت مميزة لأنواعه ، وفيه أنها بالاعتبار الأول ليست مميزة للأنواع فما الداعي إلى اعتبارها في الوضع الجنسي كلية ثم اعتبارها في الأنواع من جهة خصوصها ، وهلا اعتبرت من أول وهلة في الأنواع كلية نوعية تتميز الأنواع بجهة خصوصها بدون اعتبارها في الوضع الكلي ؟ فالحق أن اعتبارها في ماهية الوضع ليس لأن تمايز أنواعه موقوف عليها من الجهة التي اعتبرت بها بل لأنها من تمام حقيقته كما تقدم ، نعم هي مأخذ تمايز الأنواع ولكن من جهة خصوصها فدل مراد القائل بأنها لو لم تعتبر في ماهية الوضع لكان وضع القيام وضع الانتكاس أنها لو لم تعتبر واكتفى بنسبة الأجزاء بعضها إلى بعض مأخذاً لتمييز الأنواع من جهة خصوصها لكان وضع القيام وضع الانتكاس لأن الهيئة المعلولة للنسبة الذاتية وحدها باقية بشخصها في وضع الانتكاس لم تتغير ، وكون الأجزاء التحتانية في القيام فوق الأجزاء فوقية فيه في الانتكاس راجع إلى اعتبار نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية لأن فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط فتدبر (قوله في بعض شارحي المواقف) اعلم الأهرى وحاصله منع الملازمة المشار إليها في كلام المسئل فإن تمايز الأنواع لا يتوقف على اعتبار ما به التمايز في أصل الجنس بل الجنس يكون مطلقا عن القيود المعتبرة في الأنواع وتمايز الأنواع يكون بترك القيود المعتبرة فيها كالحیوان مع الإنسان والفرس ، وهنا كذلك فإن الوضع أمر كلي وهو الهيئة المعلولة للنسبة الذاتية والقيام والانتكاس نوعان مندرجان تحته بتدبير كل واحد منهما عن الآخر بقيد مأخوذ من اعتبار النسبة الخارجية ، وذلك القيد في القيام مغاير للقيد المأخوذ في الانتكاس وإن اشتركا في أن لا مأخوذ من النسبة الخارجية . وقد يقال إن الهيئة العارضة للنسبة الذاتية إن كانت محصلة فلا تصلح أن تكون جنسا يقترب به الفصول المأخوذة من النسبة الخارجية ، وإن كانت غير محصلة فكما يصح أن يقترب بها فصول النسبة الخارجية يصح أن يقترب بها فصول أنواع الملك والأين مثلا فتشترك المقولات في جنس واحد فلا تكون أجناسا عالية ، وقد تخلص العلامة عبد الحكيم من كل هذه المناقشات بما حققه في معنى هذه المقولة وأشار إلى باقيها بقوله فتدبر فإنه مآزل فيه الأقدام (قوله فمنوع) ضرورة أن مقارنة الفصول للطبيعة الجنسية لاوجب تغيرا فيها إذ الماهية لا بشرط شيء قابلة للاتحاد مع القيود المتعددة (قوله ولهذا قال الإمام الرازي الخ) هذه العبارة مع إفادتها أن قيد النسبة الخارجية غير معتبر في أصل ماهية الوضع تفيد أنه لا يصح اعتباره فيها ، وأن أنواع الوضع هنا لم تمايز بخصوص النسبة الخارجية بل منها تمايز بقيد عدى ومنها تمايز بقيد وجودي مأخوذ من النسبة المذكورة ، وهو مبنى على أن الماهية قد تتميز بفصل عدى وأن الماهية بشرط لا شيء كالماهية بشرط شيء نوع من الماهية لا بشرط شيء وكلاهما ممنوع (قوله كالمثلث الخ) الأنسب تأخير التمثيل عن الماهية المطلقة

ونميز بعضها عن بعض إنما هو بخصوصية إحدى النسبتين فإن الأشكال من حيث هي شكل لم يعتبر فيها نسبة الأجزاء إلى الخارج اهـ

وقال السيد في شرحه : لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما : أى القيام والاستلقاء فى معنى الوضع الذى هو جسهما فجاز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية ، لأننا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور أن حصاة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقتها إلى فصل آخر ، فالحق إذن اعتبار النسبتين فى ماهية الوضع اهـ :

قلت : توضيح ما ذكره السيد رد ما يقال إنه لاحاجة إلى اعتبار النسبة الثانية لافتراق هيئة القيام والانتكاس بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية ، وببانه أن يقال إن الفصل يتحد مع جنسه فى الوجود كالنطق للحيوان والسهل له فهو غير طار عليه ، والفصل الحاصل من النسبة الخارجية للانتكاس مثلا عارض فلو اعتبرناه لزم أن حصاة من الجنس أعنى الوضع قارنت فصلا مستفادا من الهيئة الخارجية للقيام مثلا ثم فارقتها إلى فصل آخر حاصل من النسبة الخارجية عارضة للانتكاس فندبر ، ويجزى فى الوضع التضاد والشدة والضعف فوضع الإنسان ورجلاه على الأرض ورأسه فى الهواء معتاد لوضعه إذا كان بالعكس من ذلك لأنهما أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف ، والشئ قد يكون أشد انتصابا وانحناء من غيره قاله فى شرح التجريد (و) عروض (هيئة) للجسم (بما) أى بسبب الذى (أحاط) به (وانتقل) أى بانتقاله خرج بهذا الأين فإنه هيئة عارضة للشئ بسبب المكان المحيط به ، ولكنه لا ينقل بانتقال المتكسر (ملك) بكسر الميم

إلى المساهية المقيدة التى تختص بهذه الأمثلة كما هو ظاهر (قوله ونميز الخ) جواب عما يقال حيث كانت النسبة المذكورة معتبرة فى أنواع متعددة فكيف يمتاز بعضها عن بعض :

وحاصل الجواب أنها تمايزة بنفسها : أى بخصوصها إذ هى فى القيام غيرها فى الانتكاس كما تقدم (قوله لا يقال الخ) ما يقال هو مما أشار إليه الرازى والأبهري وساقه السيد منقيا من أول وهلة إشارة إلى تضعيفه وأنه مبنى على الغفلة عما تقرر فى الأجسام والفصول من أنها متحدة وجودا وجعلا ، ولو نظرا لما ذكر لما صح هذا الإبراد على عبارة الأصل ومماثلها ولو جوب القول باعتبار النسبتين معا فى ماهية الوضع :

وحاصل ما أشار إليه من الرد أنه لو كان الافتراق والتمايز بين وضع القيام ووضع الانتكاس بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية للزم عدم اتحاد الجنس والفصل وجودا وجعلا ، وهو يؤدى إلى توارد عاين على معاول واحد وهذا هو معنى قوله فكيف يتصور الخ أى لا يعقل ذلك لما تقرر أن نسبة الفصل إلى الحصاة بالعلية ، فلو قارنت حصاة فصلا ثم فارقتها إلى فصل آخر لزم التوارد المذكور وهو مبنى على أن الحصاة المحصلة بفصل القيام لا تزال بعينها باقية عند اقترانها بفصل الانتكاس وسيأتى ما فيه :

فإن قلت : ماذا يصنع من يقول باعتبار النسبتين فى مثل المثلث والمربع من كل ما قيل إنه لم يعتبر فى وضعه إلا النسبة الداخلية :

قلت : له أن يمنع أن ذلك مما اكتفى فيه بمجرد النسبة المذكورة ، وقد تقدم عن عبد الحكيم أنهم اتفقوا على أن الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين لا مجموع هئتين يمكن أن تتحقق إحداها بدون الأخرى ، حتى يقال إن وضع ما ذكر هيئة معلولة لنسبة واحدة (قوله ثم فارقتها الخ) لقائل أن يقول لانتسليم أنها فارقتها إلى فصل آخر بل بانعدام فصلها انعدم تلك الحصاة وقارنت الفصل الآخر حصاة أخرى فلا يلزم ما ذكرتم ، ثم رأيت فى بعض الحواشى منقولاً عن عبد الحكيم وإن نظر فيه البعض المذكور فندبر (قوله وعروض هيئة) أى هيئة عارضة

ويسمى مقولة الجدة بكسر الجيم وتخفيف الدال المهملة ومقولة له ، ولا فرق في المحيط بين كونه غير طبيعي (كثوب أو) طبيعيا خلقيا نحو (إهاب اشتعل) على المرة مثلا ،

قال في المصباح : الإهاب الجلد قبل أن يدبغ ، وبعضهم يقول : الإهاب الجلد مطلقا وهذا الإطلاق محمول على ما قبله الأكثر ، والجمع أهب بضمين قياسا مثل كتاب وكتب وبفتحين على غير قياس . قل بعضهم : وليس في كلام العرب فعال يجمع على فعل بفتحين إلا إهاب وأهب وعماد وعمد وربما استعير الإهاب لجلد الإنسان اه وسواء كان محيطا ب كله كما مثل أو غير محيط كالخاتم والعمامة والخف (أن يفعل التأثير) أى مقولة أن يفعل هى تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالسخن مادام يسخن فإن له مادام يسخن حالة غير قارة هى التأثير في التسخين ، وأما الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة النار فإنه يسمى إحراقا (أن ينفعهلا تأثيره) أى مقولة أن يفعل هى تأثير الشيء عن غيره على اتصال غير قار كالمتسخن مادام يتسخن فإن له حينئذ حالة غير قارة هى التأثير : أى التسخين فديم التأثير والتأثر لابد منه فهما ، وإلى هذا أشرت بقولى (مادام كل) منهما وأما الحال الحاصل للشيء عند الاستقرار : أى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر والسخونة الحاصلة الماء

كما تقدم في المباحث المشرقية أنه عبارة عن نسبة الجسم إلى حاصر له أو ليعضه وينقل بانتقاله فيجعله نفس النسبة : والحق أنه تسامح والمراد أنه أمر نسبي حاصل للجسم بسبب أمر حاصر له لأن نسبة المحصورة ونسبة الحاصرة مستويتان فيجعل إحداهما مقولة دون الأخرى تحسب ، والوجدان أيضا شاهد بأن التعم مثلا حالة حاصلة بسبب الإحاطة المخصوصة لا نفس الإحاطة (قوله الجدة) مصدر وجد : أى استغنى ثم أطلق على ما ذكر اصطلاحا (قوله اشتعل) مرتبط بكل من المثالين وإن كان لازما بالنسبة للثاني إذ المراد بالإهاب هنا جلد الجسم مطلقا إهابا أو غيره وهو لا يكون إلا مشتق (قوله وهذا الإطلاق الخ) إن كان هذا البعض قائلا هو الجلد بدون أن يقيده بالإطلاق فظاهر وإلا فكيف يتأتى الحمل المذكور ؟ إلا أن يقال مراده بالإطلاق في كلامه سواء كان من البقر والغنم والوحش أولا وحينئذ يصح أن يقيد بما ذكر :

وفي اللسان الإهاب الجلد من البقر والغنم والوحش ما لم يدبغ والجمع القليل أهبة بمدّ الهمة وكسر الهاء والكثير أهب وأهب على غير قياس فندبر (قوله كالمتسخن الخ) قد تقرر في موضعه أن المثل به لا يجب أن يكون مدخول الكاف بل يكفي أن يستفاد مما في حيزها فلا مسامحة في تمثيل مقولة أن يفعل بقوله كالمتسخن ولا في مقولة أن يفعل بقوله كالمتسخن الخ كذا قل الفرى ، وبه يتضح ما تقدم في أمثلة عروض الإضافة (قوله في التسخين) هكذا في كثير من النسخ والمناسبات الإتيان بأى التفسيرية كما يدل عليه نظيره بعد : وفي بعض النسخ هى التأثير التسخين بباء النسبة وحذف الجار ، وعلى النسخة الأولى يمكن أن يراد بالتسخين التسخين (قوله وأما الحال الحاصل الخ) في المواقف وشرحه فهو يعنى مقولة أن يفعل إذن غير ماهو مبدأ للسخونة : أى المسخن لأنه يبقى بعد التسخين الذى لابقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرها اه :

وكتب عبد الحكيم على قوله أى المسخن مانصه : أشار إلى أن المراد بالمبدأ الفاعل لا ما يتوقف عليه السخونة لكونها موقوفة على أن يفعل اه وقوله وربما كان المبدأ جوهرها لعل مراده به الصورة النوعية التى هى مبدأ الآثار فإن أريد بقوة النار هنا صورتها النوعية قسميتها إحراقا على ضرب من التأويل وكذلك إذا أريد بها حرارتها ولعل اصطلاح ، ثم هذا لا يقتضى أن لا يسمى مقولة أن يفعل إحراقا فهو أعم منها بطاق عليها وعلى مبدأها بل وعلى الأثر الناشئ عنها (قوله فإن له حينئذ حالة غير قارة) وهى غير السخونة الباقية بعد التسخين كما سينص

والاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الحطب وكالعودة والقيام الحاصل للإنسان فليس من هذا القبيل وإن كان قد يسمى هذا أثراً وانفعالا بل من الكم أو الكيف أو الوضع ، ويجرى في كل من المقولتين النضاد فإن التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فإن تسخن النار أشد من تسخن الحجر الحار ، ونسخين النار أشد من تسخين الحجر الحار ، والتعبير بأن يفعل وأن يفعل أولى من التعبير بالفعل والانفعال لما علمت من أن هاتين المقولتين أمران متجددان غير قارين ، والمفيد لذلك هو التعبير بصيغة يفعل وينفعل ، وأما الفعل والانفعال فهنما قد يطلقان على الحاصل بعد انقطاع الحركة وقد مر أنه ليس من هذا القبيل ، وقول (كلام) بثلاث الميم بمعنى تم .

قال في المصباح : كل الشيء كولا من باب قعد والاسم الكمال ويستعمل في الذوات والصفات يقال كل إذا تمت أجزاؤه ومحاسنه ، وكل من أبواب قرب وضرب وتعب لغات لكن باب تعب أردوها وفيه من أنواع البديع حسن الاختتام وهو أن يأتي المتكلم بما يدل على انتهاء الكلام :
فسأل الله سبحانه وتعالى أن يرزقنا بفضلته حسن الختام ، ويدخلنا الجنة دار السلام بجاه سيدنا ومولانا محمد وسائر الأنبياء والملائكة الكرام عليه وعليهم وعلى جميع أتباعهم أفضل الصلاة والسلام ، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

وكان الفراغ من تأليف هذا الشرح يوم الخميس المبارك لست مضت من ربيع الأول الذي هو من شهور سنة ١١٨٢ ألف ومائة واثنين وثمانين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام :

على ذلك وغير استعداد المتسخن لها لثبوته قبل التسخين الذي هو من مقولة أن يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف .

والحاصل أن مقولة الفعل والانفعال يستلزمان مبدأ لهما وهو الفاعل وقوته القائمة به القارة فيه ، وهذا المبدأ مقدم عليهما وباق بعدهما ويستعقبان حالة قارة بعدهما قائمة بالمنفعل إما أن تكون من مقولة الكيف كالتسخن الباقية في الماء بعد انقطاع تأثير النار فيه ، أو الكم كالطول الحاصل للشجر الناشئ عن تأثير العناصر الأربعة التي لا يتم نمو النبات بدون اجتماعها ، وإن شئت قلت الناشئ عن تأثير الفاعل مطلقاً أو من مقولة الوضع كالمهيئة الحاصلة من اجتماع الأعضاء على وضع مخصوص كالقيام والقعود ونحوهما بعد إعمال حركات تلك الأعضاء لطالب تلك الهيئة وهو القيام ونحوه ، وهناك حالة أخرى لا بد منها في حصول المقولتين ، وهما استعداد المنفعل وقوله للتأثير والتأثر وهما متوسطان على جهة التلازم بين المفاعل والمنفعل ، هذا ما يؤخذ من الشارح والمحشى وعلى هذا فالفعل الذي يقع دفعة لاتدرج فيه لا يتحقق معه مقولة الفعل ولا الانفعال ، ومن البعيد أن يكون من مقولة الكيف فتدبر (قوله على الحاصل بعد انقطاع الحركة) أى وهو قار وإن كان متجدداً حاصلاً عن الفعل والانفعال فالتجدد مشترك الإفادة من العبارتين وتختص الأولى بإفادة عدم التقرر والاتصال (قوله كل) أى عند المقولات أو نظمها على أخصر وجه وأكمل بيان :

والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .
وكان الفراغ من تبليغ هذه الحاشية يوم الاثنين الموافق ٢٥ رجب سنة ١٣٣٦ هجرية على يد أقر العباد وأحوجهم إلى مولاه الرؤوف محمد بن حسين بن محمد مخلوف ، المالكي مذهبا ، العدوي منشأ ، الأزهرى نربية ، الشرقاوى طريقة ، غفر الله له ولشايخه ولأرباب الحقوق عليه ولأساءه بن آيين ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وكل من تمسك بسنته وهدى القويم والحمد لله رب العالمين .

بمحمد الله تعالى تم طبع كتاب :
الحاشية الثانية ، للشيخ محمد حسين مجاوف العدوى على شرح المقولات للسجاعي
مصححاً بمعرفة لجنة التصحيح :- [شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده] بمصر

القاهرة في { ٨ ربيع الأول سنة ١٣٩١ هـ
٣ مايو سنة ١٩٧١ م

مدير الشركة
محمد محمود الحلبي

ملاحظ المطبعة
رجب أحمد علام